

دورية نصف سنوية علمية محكمة تعنى بالدراسات التاريخية

A Bi-annual Peer-reviewed Journal for Historical Studies

العدد 4 - تموز / يوليو 2016

Issue 4 - July 2016



المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المركـز العـربي للأبحـاث ودراسـة السياسـات هـو مؤسسـة بحثيـة فكريـة مسـتقلة للعلـوم الاجتماعيـة والإنسـانية وبخاصـة في جوانبهـا التطبيقيـة.

يسـعى المركـز من خلال نشـاطه العلمي البحثـي إلى خلق تواصل بـين المثقفـين والمتخصصـين العـرب في العلـوم الاجتماعيـة والإنسـانية بشـكل عـام، وبينهـم وبـين قضايـا مجتمعاتهـم وأمتهـم وبينهـم وبـين المراكـز الفكريـة والبحثيـة العربيـة والعالميـة في عمليـة البحـث والنقـد وتطويـر الأدوات المعرفيـة والمفاهيـم وآليـات التراكـم المعـرفي، كـما يسـعى المركـز إلى بلـورة قضايـا المجتمعـات العربيـة التـي تتطلـب المزيد مـن الأبحاث والمعالجـات، وإلى التأثـير في الحيـز العـام.

المركـز هـو مؤسسـة علميـة، وهـو أيضًـا مؤسسـة ملتزمـة بقضايـا الأمـة العربيـة وبالعمـل لرقيهـا وتطورهـا، وهـو ينطلـق مـن كـون التطـور لا يتناقـض والثقافـة والهويـة العربيـة، ليس هذا فحسـب، بل ينطلـق المركـز أيضًا مـن أن التطور غير ممكن إلّا كرقـي مجتمع بعينه، وكتطـور لجميـع فئـات المجتمـع، في ظروفـه التاريخيـة وفي سـياق ثقافتـه وبلغتـه، ومـن خـلال تفاعلـه مـع الثقافـات الأخـرى.

يعنـى المركز بتشـخيص الأوضاع في العالم العـربي وتحليلها، دولًا ومجتمعات وبتحليل السياسـات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وبالتحليـل السـياسي بالمعنـى المألـوف أيضًـا، ويطـرح التحديـات التـي تواجـه الأمـة عـلى مسـتوى المواطنـة والهويـة، و التجزئـة والوحـدة، والسـيادة والتبعيـة والركـود العلمـي والتكنولوجـي، وتنميـة المجتمعـات والـدول العربيـة والتعـاون بينهـا، وقضايـا الوطـن العـربي بشـكل عـام مـن زاويـة نظـر عربيـة.

ويعنـى المركـز العـربي أيضًـا بدراسـة علاقـات العـالم العـربي ومجتمعاتـه مـع محيطـه المبـاشر في آسـيا وأفريقيـا، ومـع السياسـات الأمريكيـة والأوروبيـة والآسـيوية المؤثرة فيـه، بجميع أوجههـا السياسـية والاقتصاديـة والإعلاميـة.

لا يشـكل اهتـمام المركـز بالجوانـب التطبيقية للعلـوم الاجتماعية، مثـل علـم الاجتـماع والاقتصـاد والدراسـات الثقافيـة والعلـوم السياسـية حاجـزًا أمـام الاهتـمام بالقضايـا والمسـائل النظريـة، فهـو يعنـى كذلك بالنظريـات الاجتماعيـة والفكـر السـياسي عنايـة تحليليـة ونقديـة، وخاصـةً بإسـقاطاتها المبـاشرة عـلى الخطـاب الأكاديمـي والسـياسي الموجـه للدراسـات المختصـة بالمنطقـة العربيـة ومحيطهـا.

ينتـج المركـز أبحاثًـا ودراسـات وتقاريـر، ويديـر عـدة برامـج مختصـة، ويعقـد مؤتمـرات وورش عمـل وتدريـب ونـدوات موجهـة للمختصـين، وللـرأي العـام العـربي أيضًـا، وينـشر إصداراتـه باللغتـين العربيـة والإنكليزيـة ليتسـنى للباحثـين مـن غـير العـرب الاطـلاع عليهـا.

The Arab Center for Research and Policy Studies (ACRPS) is an independent research institute for the study of the social sciences and humanities, with particular emphasis on the applied social sciences.

The ACRPS strives to foster communication between Arab intellectuals and specialists in the social sciences and humanities, establish synergies between these two groups, unify their priorities, and build a network of Arab and international research centers.

In its commitment to the Arab world's causes, the ACRPS is based on the premise that progress necessitates the advancement of society and human development and the interaction with other cultures, while respecting historical contexts, culture, and language, and in keeping with Arab culture and identity.

To this end, the Center seeks to examine the key issues afflicting the Arab world, governments, and communities; to analyze social, economic, and cultural policies; and to provide rational political analysis on the region. Key to the Center's concerns are issues of citizenship and identity, fragmentation and unity, sovereignty and dependence, scientific and technological stagnation, community development, and cooperation among Arab countries. The ACRPS also explores the Arab world's political and economic relations with its neighbors in Asia and Africa, and the Arab world's interaction with influential US, European, and Asian policies in all their economic, political, and communication aspects.

The Center's focus on the applied social sciences does not detract from the critical analysis of social theories, political thought, and history; rather, this focus allows an exploration and questioning of how such theories and ideas have directly projected themselves on academic and political discourse and guided the current discourse and focus on the Arab world.

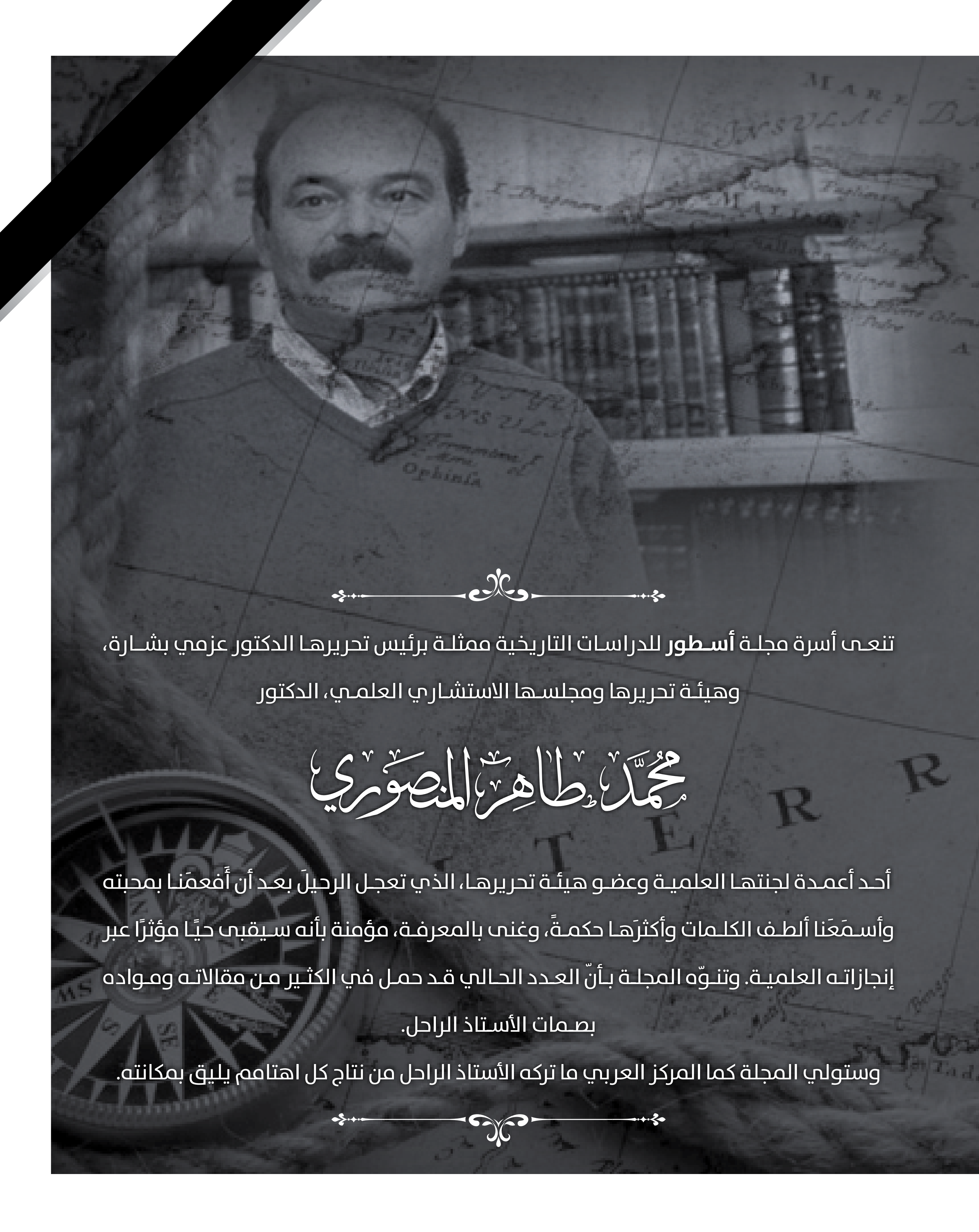
The ACRPS regularly engages in timely research, studies, and reports, and manages several specialized programs, conferences, workshops, training sessions, and seminars that target specialists and the general public. The Center publishes in both Arabic and English, ensuring its work is accessible to both Arab and non-Arab readers.



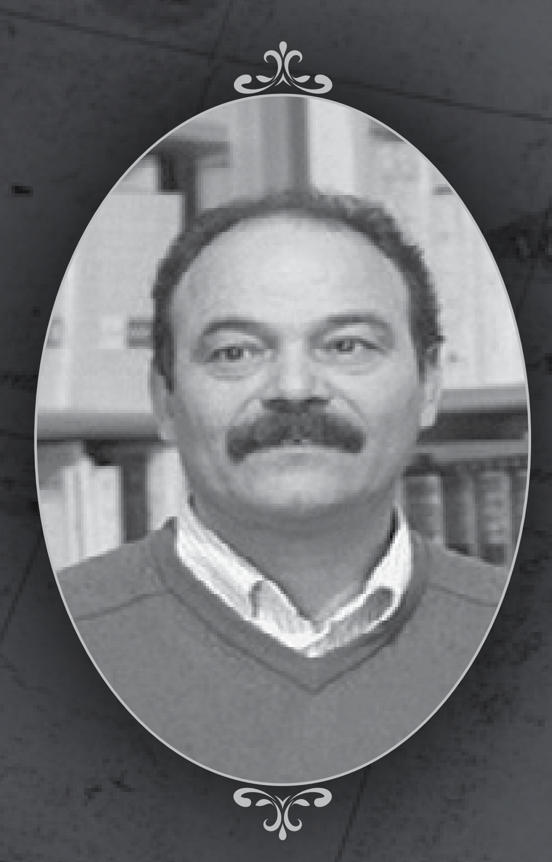
Contents المحتويات







تنعى أسرة مجلة **أسطور** للدراسات التاريخية ممثلة برئيس تحريرها الدكتور عزمي بشارة،
وهيئة تحريرها ومجلسها الاستشاري العلمي، الدكتور
محمد طاهر المنصوري
أحد أعمدة لجنتها العلمية وعضو هيئة تحريرها، الذي تعجل الرحيلَ بعد أن أَفعمَنا بمحبته
وأسمَعَنا ألطف الكلمات وأكثرَها حكمةً، وغنى بالمعرفة، مؤمنة بأنه سيقبى حيًا مؤثرًا عبر
إنجازاته العلمية. وتنوّه المجلة بأنّ العدد الحالي قد حمل في الكثير من مقالاته ومواده
بصمات الأستاذ الراحل.
وستولي المجلة كما المركز العربي ما تركه الأستاذ الراحل من نتاج كل اهتمام يليق بمكانته.



محمد الطاهر المنصوري: المؤرخ والإنسان (1955 - 2016)

Mohamed Tahar Al Mansuri: the Life of a Historian (1955 - 2016)

في الوقت الذي كنا نتأهب فيه لإصدار العدد الرابع من مجلة "أسطور"، نزل خبر صاعقة: محمد الطاهر المنصوري في ذمة الله. لم نصدق الخبر أو بالأحرى لم نكن نريد تصديقه... لم يكن الطاهر المنصوري عضوًا عاديًا في هيئة تحرير مجلة "أسطور" أو أستاذًا كسائر الأساتذة في معهد الدوحة للدراسات العليا، كان رجلًا استثنائيًا بكل المقاييس. لم ينل منه المرض الذي صارعه صراعًا بطوليًا، ولم يثنه عن عمله الدؤوب إن على مستوى البحث أو على مستوى التدريس.

في مساره العلمي تعددت انشغالاته بين مترجم للأعمال التاريخية الرائدة، ومنغمس في الدراسات البيزنطية، ومهتم بالتاريخ التونسي خلال العصر الوسيط، ومتابع مواكب لما ينشر في البلاد العربية في الدراسات التاريخية.

المجال الأول: في أعمال ترجمة الدراسات التاريخية

ترجم الطاهر المنصوري من اللغتين الفرنسية والإنجليزية إلى اللغة العربية، ولم يكن اختيار الطاهر المنصوري للنصوص التي يريدها ترجمتها اعتباطيًا، فقد تجاوب مع حاجتين، الأولى وتهم مجال اشتغاله وهواجسه المنهجية والنظرية، والثانية ترتبط بوعيه بضرورة تعميم المعرفة الغربية الجديدة في البلاد العربية. فهو يرى أنّ الحاجة لترجمة نصوص فرنسية وإنكليزية أصبحت ملحة، خاصة بعد التراجع الذي عرفته اللغات الأجنبية في الجامعات العربية. وفي الوقت نفسه عاب الطاهر المنصوري على ترجمة الأعمال التاريخية إلى اللغة العربية جنوحها نحو التسرع وانعدام الدقة في ترجمة المصطلحات.

تناول محمد الطاهر ترجمة ثلاثة أعمال كبرى:

الأول بعنوان "التاريخ الجديد"[1]، وهو عمل جماعي أشرف عليه أحد مؤسسي مدرسة الحوليات الفرنسية جاك لوغوف Jacques Le Goff. وقد كانت ترجمة هذا العمل بتكليف من المنظمة العربية للترجمة، ونشر الكتاب ضمن منشورات المنظمة العربية للترجمة، في بيروت سنة 2007. ويتناول الكتاب عشرة مواضيع مهمة كلها تتعلق بقضايا نظرية في الدراسات التاريخية، عولجت فيما سبق كالتاريخ والمدى الزمني الطويل، وتاريخ الذهنيات، وتاريخ المهمشين، والأنثروبولوجيا الثقافية، والتاريخ الآني، وتاريخ المتخيل، وغيرها من المواضيع. والدراسات في النهاية تلح على ضرورة الاهتمام بما سمي بالمواضيع "الخسيسة" او المهمشة في الدراسات التاريخية.

إنّ الاهتمام بالتاريخ الجديد عند المنصوري نابع من قناعته بضرورة دراسة هذه الظواهر التي عني بها هذا التاريخ في المجالات العربية والإسلامية، وكذلك رغبته الجامحة في الانفتاح على العوالم المعرفية الإنسانية والاجتماعية من أجل فهم أعمق لها. فهو لم يقف عند ترجمة هذا العمل فحسب، بل سعى إلى وضع مقدمة مفصلة تستعرض تطور البحث التاريخي في فرنسا تبرز مدى إحاطة الباحث بالنقاشات الدائرة بين مؤرخي مدرسة الحوليات من أجل تطوير الكتابة التاريخية. وحرصًا منه على الدقة وضع قائمة بالمصطلحات التي صادفها في الكتاب مع ترجمتها ترجمة دقيقة إلى اللغة العربية، كما وضع قائمة طويلة بالمراجع العربية والأجنبية التي اعتمدها. ولم تكن الترجمة بالنسبة إلى الطاهر سوى توطئة لما باشره في أعماله، إذ سعى إلى تطبيق ما ورد في الكتاب من دراسات على العالم العربي الإسلامي بعيدًا عن الإسقاطات التي لا تراعي السياقات التاريخية.

أمّا الكتاب **الثاني** فكان بعنوان "التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد"[2] من تأليف المؤرخ الفرنسي فرانسوا دوس François Dosse، وترجم بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم ونشر ضمن منشورات مركز الوحدة العربية ببيروت سنة 2009. في "التاريخ المفتت" يسعى محمد الطاهر المنصوري إلى إحاطة القارئ العربي بالتطورات التي عرفتها الكتابة التاريخية في الغرب، وعلى وجه الخصوص في فرنسا وكيفية تعامل أجيال المؤرخين من الحوليات إلى التاريخ الجديد.

وإذا كان الكتابان الأول والثاني يترجمان قناعة منهجية لدى الباحث، فإنّ الكتاب **الثالث** وعنوانه " إسكان الغريب في العالم المتوسّطي: السّكن والتجارة والرّحلة في أواخر العصر القديم وفي العصر الوسيط"[3] جاء ليتجاوب مع قناعة لدى الطاهر المنصوري، وهي أنه لا مجال للحديث عن النقاوة العرقية أو الدينية أو اللغوية في عالم البحر الأبيض المتوسط. فقد كان هذا العالم منفتحًا لا تحول الحدود فيه بين التواصل وانتقال الأفكار والمعارف والتقنيات، وهو بالنتيجة مجال للتثاقف. ويرى الباحث أنّ هذا الكتاب مهم أيضًا من الناحية المنهجية، إذ يسمح بمعرفة اقتصادية واجتماعية شاملة انطلاقًا من جزئيات. فقد عالجت الدراسة موضوع ظاهرة الفنادق في البحر الأبيض المتوسط بصفتها مؤسسة لإيواء الغرباء تتفاعل فيها الثقافات وتنصهر. ولعل الجهد الذي بذله الطاهر المنصوري في ترجمة هذا العمل، ورصانة الترجمة وسلامتها، جعلا مؤسسة زايد تمنحه الجائزة الأولى للترجمة سنة 2014.

وفي إطار الهم المنهجي نفسه وللغايات نفسها تندرج ترجمته الأخيرة لدراسة قصيرة لجيوفاني ليفي Giovanni Levi

---

1 Jacques Le Goff (dir.), *La Nouvelle Histoire* (Paris: Complexe, 2006).

جاك لوغوف، **التاريخ الجديد**، محمد الطاهر المنصوري (مترجم ومقدم)، عبد الحميد هنية (مراجع) (بيروت: المنظّمة العربية للترجمة، 2007).

2 François Dosse, *L'histoire en miettes* (Paris: la Découverte, 1987)

فرانسوا دوس، **التاريخ المفتت**، محمد الطاهر المنصوري (مترجم) (بيروت: المنظّمة العربية للترجمة، 2009).

3 Olivia Remie Constable, *Housing the stranger in the Mediterranean World: lodging, Trade, and Travel in the Late Antiquity and the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

أوليفيا ريمي كونستابل، **إسكان الغريب في العالم المتوسّطي: السّكن والتجارة والرّحلة في أواخر العصر القديم وفي العصر الوسيط**، محمد الطاهر المنصوري (مترجم) (بيروت: دار المدار الإسلامي،2013).

في موضوع "استعمالات البيوغرافيا"[4]. وعلى الرغم من أنّ هذه الدراسة الأصلية نشرت منذ أمد بعيد في مجلة الحوليات الفرنسية (1989)، فإنّ الباحث الطاهر المنصوري أصر على ترجمتها لما أصبح يكتسيه موضوع استعمال السيرة في الكتابات التاريخية العربية التي انفتحت على مناهج الحوليات والتاريخ الجديد ليبين أنّ البيوغرافيا ليست بالضرورة كتابة التاريخ من خلال السير، ولكنها - كما يقول – "منهج يسمح باستقراء حِقبة من الزمن في شتى تمظهراتها وتعبيراتها من خلال تتبع سيرة الفرد. فيكون الفرد موضوع البيوغرافيا مَطيَّة أو فُرصة للمؤرخ لينبشَ التاريخ بشكل شمولي مُتتبِّعا مسار الفرد من خلال محيطه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي وغيره من حقول التاريخ المُختلفة"[5].

استفاد الطاهر قبل أن يستفيد غيره مما ترجم من أعمال وما قرأه من أدبيات منهجية، فراح يكتب عن المواضيع التي أثارها لوغوف وزملاؤه، فأبدع في دراسة بعنوان "التحجب والتزنر"[6] التي نشرتها دار تبر الزمان باللغة الفرنسية سنة 2007، وقد خصها لتطور اللباس ورمزيته في البلاد الإسلامية، مبرزًا أنّ اللباس سواء في البلاد الإسلامية أوفي الغرب يعدّ "عنصرًا مميزًا وعلامة بارزة لهوية السطح أو للهوية الظاهرية". فاللباس في نظره يستطيع أن يرسم الفوارق والحدود الاجتماعية والجنسية والإثنية والملّية داخل المجال العربي الإسلامي ويعبّر عنها. وقد استثمر محمد الطاهر المنصوري في هذا الكتاب النصوص التاريخية والجغرافية والأدبية.

المجال الثاني: الدراسات البيزنطية

أما المجال الثاني الذي نبغ فيه الراحل فهو مجال الدراسات البيزنطية. فقد توجه محمد الطاهر المنصوري إلى فرنسا من أجل إتمام دراساته العليا، وارتمى في أحضان مجال قلما تخصص فيه الباحثون العرب. وهو مجال الدراسات البيزنطية. فناقش أطروحته للدكتوراه في موضوع العلاقات بين مصر وبيزنطة ما بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر[7]. فقد أثار انتباهه وصول سلالتين في مصر وبيزنطة في اللحظة نفسها، وفي ظل ظرفية دولية أجبرتهما على التقارب والتعاون إلى درجة أنّ الاختلاف الحضاري والديني لم يكن عائقًا. لم يكتف الطاهر المنصوري بالاعتماد، ليتميز بهذه الدراسة، عن المصنفات العربية التي تتضمن معلومات عن هذه العلاقات، بل سعى على استنباط مادة دراسته من النصوص البيزنطية والإغريقية على وجه الخصوص، واضطره ذلك إلى تعلم اللغة الإغريقية. وسعى أيضًا إلى الإلمام بالدراسات الغربية المتعلقة بالتاريخ البيزنطي، وهو ما يمكن أن يلمسه قارئ هذه الدراسة التي تأخر في نشرها باللغة العربية إلى سنة 2000. ولم يعن فقط بالتاريخ المباشر بين بيزنطة والعالم الإسلامي، بل عمل على دراسة هذه العلاقات في إطار شبكتي العلاقات الأوروبية والإسلامية.

بعد دراسته عن العلاقات بين المماليك وبيزنطة، انغمس في التاريخ البيزنطي، وراح يبحث في تاريخ الإمبراطورية البيزنطية، فنشر العديد من الدراسات، ومنها على وجه الخصوص كتابه عن "الحياة الدينية في بيزنطة"[8] الذي اعتمد فيه النصوص البيزنطية الأصيلة، ونتائج الدراسات الحديثة التي أنجزت في موضوع التاريخ الديني البيزنطي، مستلهمًا المنهجيات الحديثة في مقاربة التاريخ الديني والثقافي.

ولأنه كان مهوسًا بالمصطلحات وتقعيدها، فقد أنجز قاموسًا عن "المصطلحات البيزنطية"[9]، نشر سنة 2003. كان الهدف من

---

4 Giovanni Levi, "Les usages de la biographie," *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 44, no. 6 (1989), pp.1325-1336.

جيوفاني ليفي، "استعمالات البيوغرافيا"، محمد الطاهر المنصوري (مترجم)، **مجلة أسطور للدراسات التاريخية**، العدد الثالث، 2016، ص 25 - 38.

5 المرجع نفسه، ص 26.

6 Mohamed Tahar Mansouri, *Du voile et du zunnâr: Du code vestimentaire en pays d'Islam*)Tunis: éd. L'Or du temps, 2007).

7 Mohamed Tahar Mansouri, "Recherches sur les relations entre Byzance et l'Egypte (1259-1453) d'après les sources arabes", Thèse doctorale, Toulouse, 1987 (Tunis: publication de la faculté des lettres, Mannouba, 1992).

8 محمد الطاهر المنصوري، **الحياة الدينية في بيزنطة: من الانبعاث إلى القطيعة مع روما** (صفاقس: دار الأمل للنشر والتوزيع، 2003).

9 Mohamed Tahar Mansouri, *Vocabulaire historique de Byzance* (Tunis: éd. Amal édition, 2003).

وضع هذا القاموس التعريف بالتاريخ البيزنطي من خلال مصطلحاته ورصد تطورها التاريخي.
وقد استرعى اهتمامه الدور الذي كانت تضطلع به جزر المتوسط في العلاقات بين البيزنطيين والمسلمين وبين شرق المتوسط، وغربه. فراح يبحث في دراسة أخرى بعنوان "قبرص من خلال المصادر العربية"[10] نشرت سنة 2003، وهو المقتنع بضرورة تعدد النصوص في قراءة تاريخ العالم المتوسطي. لقد كان الطاهر يريد تمرير رسالة من خلال هذه الدراسة، وهي أنّ المصادر العربية لا تقل أهمية عن نظيرتها الأوروبية في إماطة اللثام عن تاريخ العالم المتوسطي، ولعله كان يستحضر تلك الدعوة التي وجهها مؤرخ البحر الأبيض المتوسط، فرناند بروديلFernand Braudel ، لزملائه في جنوب المتوسط وشرقه.
لقد خرج الطاهر المنصوري في دراساته عن بيزنطة من قوقعتين؛ قوقعة التاريخ الوطني التي ميزت البحث التاريخي في تونس بعد الاستقلال، وقوقعة التاريخ العربي وعدم انفتاحه على الدراسات البيزنطية على اعتبار أنّ التاريخ البيزنطي شأن أوروبي بامتياز ونظرة المؤرخين العرب إلى العلاقات البيزنطية الإسلامية في إطار صراع مستديم بين الإسلام والمسيحية.
أفضى هذا الاهتمام بالعالم البيزنطي ومختلف الترجمات التي قام بها، وعلى الخصوص ترجمة "إسكان الغريب"، إلى تولد اهتمام آخر عند المؤرخ الباحث الطاهر المنصوري فأضحى يكرس بعضًا من أعماله للبحر المتوسط والعالم المتوسطي، وقد ترك قيد الطبع عملين مهمين في هذا الباب يتعلق الأول بكتاب بعنوان: "التجارة المتوسطية في العصر الوسيط". والثاني تحت عنوان "أطلس العالم المتوسطي" وهو عبارة عن تحقيق ودراسة لنص مهم لأحد جغرافيي البلاد التونسية في العصر الحديث.

المجال الثالث: تاريخ تونس

أمّا المجال الثالث الذي تألق فيه فقيدنا، فيتعلق بتاريخ تونس، وقد ربط في الكتابة عن تاريخ تونس اهتمامه بالتاريخ البيزنطي. ولعل من علامات ذلك إقدامه على ترجمة قيد النشر لكتاب دوني برنفل عن "التحصينات البيزنطية في إفريقيا". بيد أنّ أهم ما يترجم الاهتمام بتاريخ تونس كتابان:
الأول عن "الحمامات مدينة متوسطية"[11] الذي نشر باللغة الفرنسية سنة 2000، وتعود عنايته بهذه المدينة التونسية الصغيرة إلى ارتباطه العاطفي بها، فهي المدينة التي كان يسكن بها، وهي المدينة التي كان يعدّها ملهمته في كتاباته، ليس فقط في مجال الدراسات التاريخية فحسب، بل حتى في مجال السرد، فقد عرف عن الفقيد أيضًا إنتاجه في مجال السرد الأدبي عندما أنجز رواية بعنوان "مدرجات الصمت" (Les amphis du silence) والصادرة ضمن منشورات ارتحال في تونس سنة 2011.
الثاني عن "تونس في العصر الوسيط: إفريقية من الإمارة التابعة إلى السلطنة المستقلة"[12] وصدر عن دار صامد سنة 2015. ويأتي إصدار هذا الكتاب بعد مرور عشر سنوات من إصدار جماعة من المؤرخين التونسيين بإشراف هشام جعيط. ويمثّل هذا الكتاب الجزء الثاني في سلسلة خصصت لتاريخ البلاد التونسية. وهو مؤشر على أنّ الكتاب يقترح نفسه لمراجعة العديد من الأحكام وإعادة طرح القضايا وفق تمشٍ منهجي مختلف.
ومن بين القضايا المهمة التي أثارها الطاهر المنصوري مسألة النصوص والمصادر العربية المعتمدة لكتابة تاريخ إفريقية زمن التبعية للمشرق، وكيف تقاس بهذه النصوص درجة التبعية والاستقلال عن الدولة المركزية في المشرق. وقد استغل محمد الطاهر المنصوري إثارة قضية المصادر ليرى أنّ مؤرخ تونس ملزم بالانفتاح على النصوص البيزنطية والأوروبية التي من شأنها أن تساهم في فهم استقلال تونس وتبعيتها خلال المرحلة المبكرة من تاريخ إفريقية الإسلامي. ومن بين المراجعات التي يقترحها محمد الطاهر المنصوري ما يسميه بالتبعية الرمزية والاستقلال الفعلي، وقد عالجها المؤلف خلال الحقبتين

10 Mohamed Tahar Mansouri, *Chypre dans les sources arabes médiévales* (Nicosie: éd. Centre de Recherches Scientifiques, 2001).

11 Mohamed Tahar Mansouri, *Hammamet: histoire d'une cité méditerranéenne* (Tunis: éd. MED, 2000).

12 محمد الطاهر المنصوري، **تونس في العصر الوسيط: إفريقية من الإمارة التابعة إلى السلطنة المستقلة** (صفاقس: دار صامد للنشر والتوزيع، 2015).

الأغلبية والفاطمية.
وإضافة إلى هذه المراجعات عالج الكتاب، قضايا ترتبط بأثر الجغرافيا في تاريخ تونس؛ فوقف عند التأثير الذي مارسه البحر والصحراء في التاريخ التونسي، وعالج الباحث البنية الاجتماعية في تونس خلال العصر الوسيط وانتبه إلى التعدد الإثني واختلاف النصوص في الحديث عن هذا التعدد. كما استعرض في فقرات وضعية أهل الذمة وعلاقاتهم بالمسلمين مسجلاً تذبذب هذه العلاقات وداعيًا إلى التخلي عن الصور النمطية التي ميزت عادة دراسة هذا الموضوع. وخصص محمد الطاهر المنصوري فصلاً للبنى الذهنية في البلاد التونسية، وكما ركز على التنوع الاجتماعي، أكد الباحث التنوع الفكري الذي ميز تاريخ تونس الثقافي، والذي يعود إلى فترة ما قبل الإسلام.
هذه هي المجالات الكبرى التي اشتغل فيها فقيدنا، غير أنه لم يكن محصورًا فيها، ولا أدل على ذلك من مقالاته المتعددة في المجلات المتخصصة ومشاركته الواسعة في الندوات والمؤتمرات الدولية بعروض دراسات لا ترتبط بهذه الميادين. كما أنه كان متابعًا جيدًا لما ينشر من كتب ودراسات في العالم العربي. ويرتبط بشبكات بحثية دولية في أميركا واليابان وفرنسا واليونان والعالم العربي. فقد كان أستاذًا زائرًا محاضرًا في كبريات الجامعات في هذه البلدان. كان الطاهر المنصوري، الاجتماعي بطبعه محافظًا على شبكاته البحثية متابعًا لها إلى آخر رمق لم ينل من هذا التواصل لا بعد المسافات ولا الحالة الصحية التي عاشها في السنة الأخيرة. كان الطاهر المنصوري مؤرخًا كاملاً، قارئًا جيدًا للنصوص المخطوطة والقديمة، ملمًا بخباياها، وقادرًا على فك رموزها، ساعده في ذلك امتلاك وتحكم في ناصية اللغتين العربية والفرنسية، وقدرة على إدراك كنه النصوص الإنكليزية والإيطالية والإغريقية.
كان محمد الطاهر المنصوري كريمًا سخيًا في علاقاته، وصاحب القلب الكبير مع طلابه وزملائه، وإن بدا في بعض الأحيان صارمًا في أحكامه لا تلومه في الله لومة لائم، وبدا هذا السخاء في الوقت الذي يكرسه لمتابعة أعمال طلبته، وفي فحصه العميق لكل ما يعرض عليه من أعمال للتقييم أو من أطاريح جامعية للمناقشة.
هذه الأعمال ستجعله حيًا بيننا حاضرًا كلما أثيرت مواضيع الدراسات البيزنطية في العالم العربي. لقد استطاع أن يقرن اسمه بكبار المؤرخين في العالم من أمثال جاك لوغوف وفرانسوا دوس وجيوفاني ليفي وغيرهم، ولا تذكر أسماء هؤلاء إلّا ويتمّ استحضار اسم كبير: محمد الطاهر المنصوري.

عبد الرحيم بنحادة
نائب رئيس التحرير



دراسات
Articles





وجيه كوثراني | *Wajih Kawtharani

التاريخ والذاكرة والكتابة التاريخية

دراسة نماذج: سايكس بيكو، الخلافة، ذاكرات طوائف لبنان

History, Memory, and Historiography: A Study of Sykes-Picot, the Caliphate, and the Memory of Religious Denominations in Lebanon

تنطلق هذه الدراسة من المقولة التي تشدد على أوجه التمييز بين التاريخ كعلم (أي بوصفه مسعًى علميًا قائمًا على منهجية محددة بقواعد)، والذاكرة التاريخية، ولا سيما الذاكرة الجماعية التي تقوم على "تذكر" تضطلع بصيرورته صور شتّى تكونت عبر زمن تاريخي، واختلطت فيها ألوان متعددة من العواطف والمشاهد والمواقف، فضلًا عن اختلاط الأزمنة Anachronism واستثمارها (بوعي أو بغير وعي، وفي أغلب الأحيان بغير وعي) لأهداف "الهوية" أو لأهداف أخرى جماعية. وقدّمت الدراسة ثلاثة نماذج من "التواريخ" السائدة في الخطاب التاريخي العربي، هي: الخطاب التاريخي عن سايكس - بيكو، والخطاب التاريخي عن "الخلافة" وإلغائها، والخطابات التاريخية لطوائف لبنان، ودرست سيرورة التحوّل الأيديولوجي - السياسي للحدث، إلى حدّ "أسطرته" في الخطابات التاريخية السائدة.

كلمات مفتاحية: سايكس بيكو، الخلافة، لبنان، الذاكرة والتاريخ، الطوائف.

History as a science (that is as an academic endeavor based on a method defined by rules) differs from historical memory, especially collective memory based on "recollection". The latter is a process that takes on various images formed over historical time and which is tinged with various emotions, perspectives, and positions, as well as anachronisms which are used (whether consciously or unconsciously, mostly the latter) for identity-based aims or other collective aims. This paper presents three examples of "histories" prevalent in Arab historical discourse: the historical discourse over Sykes-Picot; the historical discourse over the Caliphate and its abolition; and the histories of the various religious confessional groups in Lebanon. The paper studies the process of ideological-political transformation of events, which in some cases results in their mythologization, in prevailing historical discourses.

Keywords: Sykes-Picot, Caliphate, Lebanon, Memory and History, Religious Group

* أستاذ باحث، والمدير العلمي للإصدارات في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مكتب بيروت، لبنان.
Research Professor and Publication Manager of the Arab Center for Research and Policy Studies, Beirut Office, Lebanon.

مقدمة

يميز المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف Jaques Le Goff في كتابه **الذاكرة والتاريخ** بين نوعيْن من التواريخ: تاريخ الذاكرة الجماعية، وتاريخ المؤرخين (يقصد المؤرخين المحترفين). ويصف النوع الأول بـالأسطرة أو بالأسطورية، لأنها مشوهة، خالطة للأزمنة، لكنه يعترف، مهما يكن من أمرٍ، بأنّ هذه الأسطرة أو التشويه حالة معيش Vécue لزمن يتقاطع فيه الماضي والحاضر. أمّا تاريخ المؤرخين فيراه مطلبًا ومسارًا معرفيًا مصححًا لتاريخ الذاكرة (أي إنه في رأيه مصحح للتاريخ التقليدي المغلوط). والتاريخ بهذا المعنى الاحترافي يضيء الذاكرة ويساعدها على تصحيح أخطائها وانحرافاتها[1].

لكنّ المشكلة الكامنة في طبيعة العلاقة ومداها بين الذاكرة والتاريخ ليست بهذه البساطة من مستويات الوعي حتى يحصل إدراك هذا التمييز بفعل أو قرار إرادي فحسب. ففي أغلب الأحيان تخترق صور الذاكرة ومفرداتها ومصطلحاتها الخطاب التاريخي العلمي (وإن صدر هذا الخطاب عن مؤرخ شديد الاحتراف)؛ ذلك أنّ الباحث المؤرخ، سرعان ما يصطدم بمعوقات معرفية عندما يحاول (بوعيٍ) أن يفصل بين مستويين؛ مستوى البحث التاريخي الذي يتوخى "العلمية" و"الموضوعية" و"الحياد" من جهة، ومستوى تعبيرات الذاكرة الجماعية التي تتجلّى في الرواية والثقافة الشفوية والعقلية والذهنية، بل إنها تنجلي أيضًا في السلوك والمواقف والرموز واللغة والتقاليد والأعراف وضغوطها نفسيًا واجتماعيًا.

فالمؤرخ ابن زمنه وبيئته وثقافته (في الحاضر) وإن كان عمله الذهني - بحسب مارك بلوخ - هو الذهاب والإياب الدائمين بين الماضي والحاضر. صحيح أنّ هذه الحركة من شأنها أن تخفف من حدّة الإسقاطات المتبادلة بين الأزمنة أو أن تتجنبها (أي أن نتجنب إسقاط ماضينا على حاضرنا، أو أن نتصوّر ماضينا بلغة حاضرنا)، ولكن يبقى الحاضر، نقطة التوازن أو نقطة الارتكاز، وحمّال الهموم، والمثير للقلق والأسئلة. وعبر هذا القلق يسائل المؤرخ ماضيه في تصوّر معلن أو مكتوم للمستقبل، متفائل أو حذر أو يائس. والماضي ليس وثائق تتكلم وتنطق بذاتها فحسب، بل إنّ هذه الوثائق أيضًا مشبعة بلغة الذاكرة، فهي تُستنطق وتُستقرأ لتصبح معطيات مفيدةً لإعادة بناء الماضي، بما في ذلك ماضي الذاكرة.

ولعلّ أبرز من أثار، فلسفيًا وإبستمولوجيًا، إشكاليات العلاقة المركبة بين الذاكرة والتاريخ، مضيفًا بعد "النسيان" إلى هذه العلاقة الثنائية، هو بول ريكور Paul Ricoeur في كتابه المهمّ **التاريخ، الذاكرة، النسيان**. فالمؤلف ينبّه المؤرخين لأنواع من الانحرافات الممكنة والمحتملة للذاكرة. فتحت عنوان "الذاكرة المتلاعب بها"، يقول ريكور: "إنّ قلب المشكلة، هو في تعبئة الذاكرة من أجلٍ خدمة السعي للهوية أو طلبها أو المطالبة بها. وينتج من ذلك انحرافات نعرف بعض أعراضها المقلقة: الإفراط في الذاكرة في مكان ما (...) يعني عمليات سوء استعمال للذاكرة (...)، وهناك نقص في الذاكرة في مكان آخر (...)، يعني هناك سوء استعمال للنسيان... إلخ"[2]. والسبب في ذلك، في رأي ريكور، هو "هشاشة الذاكرة المتلاعب بها في إشكالية الهوية"[3]. هذه الهشاشة تضاف إلى الهشاشة المعرفية الناتجة من القرابة القائمة بين الخيال والذاكرة، ولا سيما عبر رابط الشهادة الشفوية. ويذكّرنا ريكور بثلاثة أسباب لهشاشة الهوية القائمة على الذاكرة، هي:

- العلاقة الصعبة مع الزمان؛ وهذه صعوبة أولية تبرر بالضبط اللجوء إلى الذاكرة، بما هي عنصر مكوّن زمني للهوية على صلة بتقدير الحاضر وإسقاطه على الماضي.
- مواجهة الغير الذي نشعر به كتهديد.

---

1 Jaques Le Goff, *Histoire et mémoire* (Paris: éditions Galimard, 1988), p. 194.

2 Paul Ricoeur, *La mémoire, L'Histoire, L'Oubli* (Paris: Seuil, 2000), p. 97 - 99.

بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، جورج زيناتي (مترجم ومقدّم)، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص 136 - 137.

3 Ricoeur, p. 98.

- إرث العنف المؤسس لمجدٍ أو لمذلة؛ فالحوادث تعني لبعضٍ المجد، وتعني لبعضٍ آخر المذلة.

تأسيسًا على هذه المعطيات المفاهيمية، يمكن أن نتدارس عددًا من الخبرات التاريخية التي تمثّلت بكتابات تاريخية معيّنة، حملت تصوراتٍ تاريخيةً لأحداثٍ عبّرت عن نفسها بلغة الذاكرة والهويات، والأيديولوجيات. فكانت هذه الأيديولوجيات هي اللغة الغالبة على لغة فهم المصالح والمسارات التاريخية والمحددات الأساسية في صناعة التاريخ، ولا سيما التاريخ العالمي.

يمكن أن نختار في هذه المداخلة الموضوعات التالية:

- سايكس - بيكو في الذاكرة التاريخية العربية.
- مسألة الخلافة وإلغاؤها بقرار أتاتورك.
- الذاكرة التاريخية الجماعية لطوائف لبنان.

سايكس - بيكو

هي عبارة عن محادثات جرت عام 1916 بين مندوب بريطانيا سايكس Sykes، ومندوب فرنسا بيكو Picot، ومندوب روسيا سازانوف Sergei Sazonov، للتباحث في مصير بعض أراضي الدولة العثمانية وطريقة اقتسامها بصيغة "مناطق نفوذ"، حيث يكون لروسيا منطقة نفوذ في إسطنبول والدردنيل والبوسفور وبعض أقسام من الأناضول، ولبريطانيا نفوذ في القسم الجنوبي من سورية، ولفرنسا نفوذ في القسم الشمالي والساحلي. أمّا فلسطين، فتكون تحت إدارة دولية.

الخلاصة أنّ محادثات سايكس - بيكو بعد انسحاب روسيا من الحرب، بقيت سيناريو فرنسيًا - بريطانيًا من سيناريوهات الحرب كأحد مشاريع مناطق النفوذ، إلا أنّ هذا السيناريو لم يَجرِ تطبيقه بعد الحرب كليًا؛ ذلك أنّ موازين القوى العسكرية بين الدولتين وجغرافيا الاحتلالات العسكرية هي التي أوجدت واقعًا جديدًا حدّد معالم التقسيم الذي جرى في مؤتمر سان ريمو عام 1920؛ إذ تمّ توزيع الانتدابات على دول ناشئة، وكُرّس هذا التقسيم لاحقًا بصيغة تأسيس هويات وطنية أي جنسيات في معاهدة لوزان (عام 1923). وعلى الرغم من أنّ خريطة سايكس - بيكو لم تُطبّق، فإنّ خبرها كـ "مؤامرة" استدخل كحدث تاريخي مصيري في ميثولوجيا الذاكرة التاريخية العربية للأمة، بوصفه لحظة انكسار للأمة، ولحظة تجزئة وتفتيت، ولحظة هزيمة وإفشال لمشروع الوحدة العربية. وإذ لا تزال لازمة سايكس - بيكو، تتكرر في الخطاب القومي العربي، وكأنها لعنة أبدية نزلت بالأمة، تلغي هذه اللازمة تفاصيل التاريخ ومراحله وتحولاته وانعطافاته وما استجد وما استحدث خلال قرن من الزمن من تأسيس دول وكيانات وطنية ودول - أمم في العالميْن العربي والإسلامي، ومن مسارات داخلية في الإدارات والاقتصاديات ونشوء النخب والأجيال وتجددها.

ننسى أولًا معاهدة "لوزان" التي هي محطّة من محطّات تشكّل النظام العالمي الجديد الذي دشنته "عصبة الأمم"، والتي هي أيضًا المحطة التأسيسية لدول المشرق العربي الناشئة على مبدأ "الهويات الوطنية" Principe des nationalités، بل ننسى معاهدة "سيفر" Sèvres التي ألغى أتاتورك مضمونها التقسيمي المتعلق بتركيا، في حين بقي المضمون الذي يتعلّق بتقسيم المشرق العربي والذي جسّدته قرارات سان ريمو.

بكلمة يُنسَى "الذي" صنع التاريخ الفعلي؛ أي العوامل والمحددات الفعلية، ويُستعاض منها بذاكرة وهمية، تضطلع فيها أسطورة سايكس - بيكو بالدور المحدّد لتاريخ نعيشه حاضرًا كمواطنين في دول، ونعيشه ماضيًا كمأساة، ونترقب له مستقبلًا مهدّدًا بمزيدٍ من التجزئة والتقسيم. فكلما مرّ مجتمع عربي ما بأزمةٍ سياسية أو بصراع داخلي، أو حربٍ أهلية، يلوح شبح التدخل الأجنبي عنصرًا مهددًا بالعودة إلى سايكس - بيكو كمرجعية تقسيم وإعادة تقسيم.

هذا ما لاحظناه ونلاحظه في كثير من الأدبيات المشرقية التاريخية والسياسية؛ في الخطاب التاريخي، وفي الخطاب السياسي وفي الخطاب الإعلامي، وحتى في اللغة المحكية في المجالس.

لكن أبرز ما يُنسى في الوعي التاريخي العربي المشرقي سؤال المقارنة بين مصير سيفر المعاهدة القاضية باستسلام تركيا وتقسيمها، ومصير سايكس - بيكو، وهي لا تعدو أن تكون محادثات وسيناريو فرنسيًا - بريطانيًا لم يحظَ بالتطبيق.

يكمن الجواب في ضرورة إعادة النظر في تاريخ هذه المرحلة، والبحث عن فرضية تاريخية تقول إنّ مقاومةً تركية بقيادة مصطفى كمال نجحت في إسقاط سيفر، وإنّ مقاومةً عربيةً منقوصةً أو متعثرةً لأسباب عديدة، فشلت في إسقاط قرارات التقسيم سواء نصّت عليها محادثات سايكس - بيكو أو كانت قرارات سان ريمو في مؤتمر الصلح بين الحلفاء.

هكذا يعيش القومي العربي في الواقع مفاعيل لوزان في دولته القُطرية، انتماءً فعليًا إلى جنسية Nationalité، وفي ظل دستور وعلاقات دولية، وقانون دولي، في حين يظلّ ينعى في ذاكرته حدثًا أرشيفيًا اسمه سايكس - بيكو.

وهنا تجوز المقارنة، أو التشبيه، بين صورة حدث إلغاء الخلافة في الذاكرة الإسلامية العربية المعاصرة وصورة سايكس - بيكو في الذاكرة القومية العربية المعاصرة. ونرجّح أنّ ما يجمع بينهما هو ذاكرة تاريخية أسطورية خالطة للأزمنة، مجمّدة ومكرّرة لحدث يأبى أن يتحرك في سياق تاريخي، تجاوزته الأزمنة. في تركيا حصل التجاوز في دولة/ أمة، وفي العالم العربي في بناء دول وطنية، قطعت أشواطًا في تطورها، وإن كان مطلب الوحدة العربية في دولة/ أمة، أو في اتحاد فدرالي، أو كونفدرالي، مشروعًا، فهو مشروع مستقبلي تحدّد شروطه (أيْ شروط تحققه)، إمكاناتُ الحاضر والواقع ومخططات المستقبل، وليس الذاكرة التاريخية لجغرافية سايكس - بيكو أو لذكرى خلافة وهمية لم تكن موجودة في الواقع.

إلغاء الخلافة

شكّل حدث إلغاء الخلافة على يد أتاتورك في حينه حدثًا مصيريًا كبيرًا وتأسيسيًا على طريق إنشاء الجمهورية التركية الحديثة، ولكنه في المقابل شكّل نوعًا من فاجعة لقطاع من الجماهير الإسلامية الواسعة، لكنّ المفارقة أنّ "الفاجعة بمصابها" لم تُصب الجماهير المسلمة القريبة جغرافيًا من الحدث أو المعنية به مباشرةً (أي الأتراك)، بل أصابت الجماهير المسلمة في الهند.

طبعًا، للمفارقة أسبابها هنا وهناك. ففي الإسلام الهندي، ثمّة حنين من بُعد وتوق إلى مخلّص يأتي من أسطورة إمبراطورية إسلامية تمثّلت بفتوحات ومواجهات كبرى مع الغرب، في حين أنّ الإسلام التركي يشهد باستسلام خليفة للغرب يقبل بمعاهدة مذلّة هي معاهدة سيفر القاضية بتقسيم تركيا، كما يشهد بنهوض قائد جديد يرفض سيفر ويجمع فلول الجيش التركي ليحوّله إلى نواة حركة تحرر وطني فاعلة وظافرة هو مصطفى كمال.

أمّا الإسلام العربي، فكان "بين بين"، أو "في منزلة بين المنزلتين"؛ فهو إعجاب بالغازي الجديد (أي بمصطفى كمال)، ونزوع إلى التمثل به في صورتين عند القوميين، قائدًا قوميًا (صورته مثلًا عند عبد الرحمن الشهبندر أحد قياديي الثورة السورية آنذاك)، وعند بعض الإسلاميين (رشيد رضا مثلًا) مرشحًا لخلافة إسلامية جديدة لولا "انحرافه" نحو العلمانية[4].

إلى جانب هذا الإعجاب العربي الملتبس، ثمّة سعي لدى بعض الحكام (الملك فؤاد في مصر، والملك عبد العزيز آل سعود في السعودية) لاستثمار الفراغ السياسي والرمزي الذي تركه إلغاء الخلافة. أمّا علماء الأزهر فيؤجلون القضية (أي تنصيب خليفة)، لأنّ شروطها التاريخية غير متوافرة، وكان هذا أيضًا موقف رشيد رضا تجاه مؤتمر الخلافة (1926).

---

4 للاستزادة في هذا الشأن، انظر: وجيه كوثراني، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا** (بيروت: دار الطليعة، 1996)، ص 5 - 40.

ثمّة حدث آخر له علاقة بإلغاء الخلافة أو التمهيد لهذا الإلغاء، ونعني به إنتاج خطابيْن أحدهما تركي والآخر عربي. فالخطاب الأول، وهو الخطاب التركي، تمثّل بوثيقة **التفريق بين السلطنة والخلافة** المعروفة بوثيقة أنقرة، وهي بعنوان "الخلافة وسلطة الأمة" (عام 1922)، وهو الخطاب الذي يمهّد للإلغاء ويؤسس له معرفيًا، ومن زاوية علم أصول الفقه والتاريخ الإسلامي ومعطيات التاريخ الإسلامي[5].

أمّا الخطاب الثاني، وهو الخطاب العربي، فقد تمثّل بكتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** (عام 1925)، وهو أشبه باستعادة لمفاهيم الوثيقة التركية التي كانت قد تُرجمت إلى العربية عام 1924، ويبرر عبد الرازق عبرها دعوته لاعتماد علم السياسة مرجعًا لاستنباط أنظمة حكم، بدلًا من فقه الخلافة وأحكامه.

يعرف المؤرخون ما جرى بعد ذلك. فتركيًا، تمّ ترسيخ الجمهورية والعلمانية في تركيا، واستدخال وثيقة أنقرة ومفاعيلها في الثقافة الدستورية التركية الحديثة. وعربيًا، يُزدرى كلام عبد الرازق ويُهان الرجل، سواء من الأزهر أو من الملك، بل حتى من سعد زغلول رئيس حزب الوفد.

من المهمّ أن يُتابع المؤرخ العربي دراسة المسارين، مسار النجاح التركي في تأسيس جمهورية مدنية (دولة مدنية)، ومسار التعثّر العربي في تأسيس هذه الدولة. وفي هذا السياق من المُجدي طرح السؤال التالي: لماذا يُكرر الخطاب العربي الإسلامي لازمة الخلافة في كلّ مناسبة يدور الحديث فيها عن السلطنة العثمانية ونهايتها، أو في كلّ مناسبة يجري فيها الحديث عن الاستعمار الغربي ومشاريع الاقتسام والتجزئة؟ ولماذا لا نلاحظ الظاهرة نفسها في الخطاب التركي الإسلامي؟

الجواب، أنّ السلطنة العثمانية لم تكن خلافةً، وأنّ أمر الخلافة انتهى مع تغلّب البويهيين، ثمّ تغلّب السلاجقة في الشرق، وأنّ أمر السلطنة، أو الدولة السلطانية وتعددها في العالم الإسلامي، أضحى أقوى وأمكن، وأنّ أمر تنازل آخر خليفة عباسي عاش في كنف المماليك للسلطان سليم قصة مُقحمة اختُرعت في القرن الثامن عشر[6]، بعد أن بان ضعف السلطنة وانكسرت شوكتها وهيبتها، فالتجأ السلاطين إلى اللقب الديني، وقد كانت ألقاب "سلطان السلاطين" و"ملك الملوك" و"شاه الشاهات" أكبر من لقب "خليفة"، ولها الأولوية في التعداد البروتوكي. وبعدُ، لماذا ظلّ الخطاب العربي الإسلامي مُصرًّا على تكرار مصطلحي "الخليفة" و"الخلافة" حتى اليوم؟ لحاضر متوتر ولمستقبل متخيل، ولماضٍ مفترض؟ أعتقد أنّ تكرارًا للمفردة مريحٌ للعقل ومُغنٍ عن تعب البحث، ومُعزٍّ النفس بحلاوة السلطة والسلطان، ومعوضٌ عن عناء التخطيط، ومغذٍّ لمشروع سلطوي يستقوي بالدين والعاطفة الدينية. لقد اخترعت الحزبية الإسلامية المعاصرة هذه الدعوة، فحملها الخطاب تكرارًا وتردادًا جيلًا بعد جيل، ونصًا بعد نص وحاشيةً بعد حاشية، فكأنها "الحقائق الأبدية"، لكنها حقائق تغلق باب التاريخ، باب اكتشاف الماضي وباب تغيير الحاضر نحو المستقبل.

---

5 انظر نص الوثيقة كاملًا في: كوثراني، ص215 - 248.

6 يبحث أسد رستم في حقيقة هذه القصة فيقول: "إنّ هذا القول على شهرته ليس بالقول المرضي عند المحقق المتروّي لأنه لا يمكن التسليم به والأصول التاريخية خالية منه. راجعنا الجزء الأخير من كتاب **بدائع الزهور في وقائع الدهور** لمحمد بن إياس المتوفي حوالي سنة 1523م. وقرأنا فيه أخبار واقعة مرج دابق، واحتلال حلب ودمشق وغزة، وواقعة الريدانية، ودخول العثمانيين القاهرة وخروجهم منها، ورجوعهم ظافرين للقسطنطينية. قرأنا هذا كلّه ولم نجد ذكرًا للخلافة فيه ولا لتخلي المتوكل عنها. ولم يكن ابن إيّاس ممن يعتنف الأمور فيأتيها بغير علم ولا ممن يغفل عن الحوادث ولا سيما إذا كانت ذات شأن. فإنك لو قرأت ما كتبه من أخبار سنة 1516 و1517 عن السلطان سليم وعن علاقته بالمتوكل على الله، ظننت أنه كان يتعقب خطواتهما ويسأل عنهما كلّ وارد وصادر. تراه يذكر ما تحادثا به في حلب بعد معركة مرج دابق، وما دار بينهما في القاهرة بشأن ابن العداس، وبشأن زوجة السلطان طومان باي، وبشأن القاضي شمس الدين وحيش. وتراه يصف خروج الخليفة من مصر وذهابه إلى القسطنطينية ووصوله إليها وسكناه فيها، ويدوّن الأدعية التي تُليت للسلطان سليم في جوامع سورية قبل فتح مصر والأدعية التي تُليت في مصر بعد فتحها. تقرأ كلّ هذا ولا تجد شيئًا في تخلّي المتوكل على الله عن الخلافة. وليس في مجموعة فريدون التركية - وفيها رواية شاهدي عيان - ولا في كتاب السلطان سليم نفسه إلى ابنه سلمان بتاريخ كانون الثاني 1517 م، ولا في ما كتبه شاه شروان الشيخ إبراهيم ومظفر شاه الثاني - وكلاهما معاصر لهذه الحوادث - ما يؤيد رأي مؤرخي اليوم في هذا القبيل". انظر: أسد رستم "السلطان سليم والخلافة"، في: **آراء وأبحاث** (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1967)، ص 16 - 17.

ذاكرات الطوائف اللبنانية في التأريخ لـ "ماضي لبنان"[7]

يُعنى هذا الجانب من الدراسة بدعوة كمال الصليبي إلى تصحيح هذه الذاكرات (ما لها وما عليها) وبكيفية تصحيحها.

لقد طرح كمال الصليبي صورًا من الذاكرة الجماعية المارونية في استذكار تاريخ الإمارة المعنية في لبنان ليصل إلى دحضها عبر الاشتغال بالوثائق والمصادر، من ذلك مثلًا أنه:

- يدحض قصة آل معن وقدومهم إلى الشوف كما يرويها طنوس الشدياق: "ليس هناك في التواريخ ما يثبت هذه القصة، بل هناك في القصة ذاتها أخطاء تاريخية واضحة، ممّا يشير إلى أنها محاولة متأخرة لفهم أصل الإمارة المعنية في الشوف"[8] (مصادره في نقد رواية الشدياق: صالح بن يحيى التنوخي في النصف الأول من القرن الخامس عشر، وابن سباط الفقيه في الربع الأول من القرن السادس عشر، حيث لا إشارةَ إلى هذه القصة).
- يدحض قصة لجوء فخر الدين وشقيقه الأصغر يونس بعد وفاة والدهما قرقماز إلى كسروان حيث تربّيا في كنف آل الخازن. يقول: "ليس هناك ذكر لهذه القصة في 'تاريخ الأمير فخر الدين المعني' للخالدي الصفدي الذي عاصر فخر الدين وعمل في خدمته، ولا في تاريخ المحبي الدمشقي المتوفى عام 1699"[9].

إضافةً إلى ذلك، لا ذكرَ لقصة لجوء فخر الدين وشقيقه إلى كسروان عند آل الخازن، لا في تاريخ الدويهي **تاريخ الأزمنة** (بيروت، 1951 ص 284 - 285)، وكذلك لا ذكر لهذه القصة في كتاب الأمير حيدر الشهابي المتوفّى في عام 1835[10].

يقول كمال الصليبي: "لعلّ أوّل من روى قصة لجوء الأميرين فخر الدين ويونس إلى كسروان هو الشيخ شيبان الخازن المتوفى عام 1850. وقد انتقد هذا المؤرخ البطريرك الدويهي لأنه لم يذكر ماذا حدث للأخوين المعنيين في السنوات الستّ التي تلت وفاة والدهما"[11].

يرى الصليبي أنّ الشدياق تبنّى هذه القصة وأضاف إليها اسم الحاج كيوان الماروني الذي خبّأ الولدين في بلّونة، وهذه القصة يستعيدها أيضًا عيسى إسكندر المعلوف المتوفى سنة 1956. وفي رواية المعلوف بعض الإضافات إلى القصة، أهمها اجتهاده في تعريف الحاج كيوان.

ويخلص الصليبي إلى القول: "هكذا تروي تواريخنا التقليدية قصة لجوء فخر الدين وأخيه يونس إلى كسروان وتربيتهما في كنف آل الخازن. وأقلّ ما يقال عن صحة هذه القصة أنها غير ثابتة. والمرجح أنها محاولة متأخرة يرجع تاريخها إلى أبعد من أواخر القرن الثامن عشر لتفسير أساس العلاقة بين الأمير فخر الدين وآل الخازن وعطف الأمير على الموارنة بشكل عامّ"[12].

أمّا في ما يتعلق بحكم فخر الدين للبلاد، "أي سلطته"، فلا يراه ذا طبيعة واحدة. يسأل: ما هي السيطرة التي كانت لفخر الدين على مختلف المناطق التي دخلت تحت حكمه؟ وهل كانت هذه السيطرة من نوع واحد في جميع هذه المناطق؟ ويجيب: "كان فخر الدين من الناحية الرسمية، ملتزمًا لجباية الضرائب، لا غير، في جميع المناطق التي سيطر عليها. إلّا أنّ مكانته الحقيقية في المناطق الدرزية وكسروان كانت تختلف كثيرًا عنها في المناطق الأخرى. ففي الشوف كان لفخر الدين حكم تقليدي موروث مستقل تمام الاستقلال عن الالتزام الرسمي المرتبط بالدولة.

7 أستعيد في هذا القسم جزءًا ممّا سبق أن قدمته في محاضرة عن كمال الصليبي، في ندوة تكريمية للمؤرخ بالجامعة الأميركية في بيروت، في 2 أيار/ مايو 2012. انظر: وجيه كوثراني، **إشكالية الدولة والطائفة والمنهج في كتابات تاريخية لبنانية: من لبنان الملجأ إلى "بيوت العناكب"** (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/ بيروت، 2014).

8 كمال الصليبي، "فخر الدين الثاني والفكرة اللبنانية" في: **أبعاد القومية اللبنانية: محاضرات جامعة الروح القدس** (لبنان: الكسليك، 1970)، ص 88.

9 المرجع نفسه.

10 **الغرر الحسان في تواريخ حوادث الزمان** (القاهرة: د. ن، 1900)، ص 619.

11 الصليبي، "فخر الدين الثاني.."، ص 91 - 92.

12 المرجع نفسه، ص 94 - 95.

وفي المناطق الدرزية الأخرى حيث لم يكن للمعنيين حكم موروث كان لفخر الدين - إضافةً إلى الالتزام - زعامةٌ شخصية معترف بها على الدروز "القيسية"، وهي كذلك زعامة من النوع التقليدي المحلّي الخارج عن سلطة الدولة. وكان لفخر الدين في كسروان تبعية تلقائية بين الموارنة، ممّا جعل له في هذه المنطقة أيضًا مكانةً خاصةً مستقلةً عن الدولة"، ويضيف: "أمّا خارج المناطق الدرزية والمارونية، فكانت سيطرة فخر الدين مجرد التزام من الدولة تدعمه قوة الأمير العسكرية"[13].

على أنّ هذا التوصيف للواقع، من خلال القراءة الدقيقة والمقارنة بين المصادر، لا يمنع كمال الصليبي من إعادة الأهمية إلى "فكرة فخر الدين"، ولكن كـ "أسطورة" Mythe لها دورها في أسطرة التكوّن التاريخي لِلُبنان الحديث: "بدأت هذه الأسطورة صغيرةً ثمّ نَمت مع نمو لبنان حتى أصبح فخر الدين في نظر اللبنانيين اليوم رائد الاستقلال اللبناني ورمز الوحدة الوطنية"[14].

لكن ما يسكت عنه هذا الاستنتاج الذي يتوصل إليه كمال الصليبي في مقالته "فخر الدين والفكرة اللبنانية"، هو أنّ هذه الأسطورة لا يُجمع حولها اللبنانيون كصورة وطنية جامعة، أو كتاريخ وطني جامع، أي كذاكرة جماعية وطنية. وهذا ما يقود إلى البحث في المسألة الثانية التي أشرنا إليها: فـ**كيف يتصوّر اللبنانيون ماضيهم؟**

هذا ما يحاول كمال الصليبي أن يجيب عنه؛ إذ يستعيد صورًا من تواريخ الطوائف اللبنانية، تتناول أصولها ومواقع سكنها وأدوارها وصراعاتها السياسية، ونبذًا مختصرةً من خصائصها المذهبية والعقيدية[15]. وهو في تناوله لهذه الصور يقدّم لوحةً توليفيةً تختزل ما كان قد بحث فيه ووسّعه في كتاباته السابقة المتخصصة، أي منطلق تاريخ لبنان الذي ركّز فيه على معطيات التاريخ الوسيط (الإسلامي)، وتاريخ لبنان الحديث، ومقالات أخرى متخصصة بنقد المؤرخين الموارنة. ولعل أهمّ ما في هذا الكتاب، بالنسبة إلى سياق ما نقدّمه استكمالًا لهذا المبحث، متمثّل بالفصول التالية:

- الإمارة المتصوّرة، إذ يستعيد نقده للتصور المسيحي الماروني للإمارة، فيميز بين التصوّر الأسطوري - الأيديولوجي، ومعطيات الواقع التاريخي.
- الوطن الملجأ، ذلك أنه يمارس نقدًا لنظرية الأب لامنس Henri Lammens التي تقول بالجبل - الملجأ.
- لبنان العثماني: ما خصوصيته؟ فهو يرى أنْ لا خصوصيةَ مميزةً له من بقية المناطق العربية.
- انبعاث فينيقيا، النظرية التي برزت أيضًا لدى بعض المؤرخين الموارنة في مرحلة الانتداب والاستقلال، وهي تقول بالأصولية الفينيقية لِلُبنان، وقد تناولها كمال الصليبي بالنقد لأنها تقطع مع المرحلة الإسلامية قطْعًا مفتعلًا وغير تاريخي.
- التجربة والخطأ، حيث يبرز دور نخب مسيحية وإسلامية - سُنية معتدلة اقتربت بعضها من بعض لتنشئ ما سيسمّى "الميثاق الوطني" الذي ما لبثت تجربته أن وقعت في أخطاء التطرف والشطط من جرّاء اختراق الطائفيات والعشائريات والمحسوبيات، فكان الخلل والتفاوت في التطور الاقتصادي والاجتماعي الذي أوصل إلى سنة 1975.

ويختم كمال الصليبي كتابه بفصلين: "الحرب على تاريخ لبنان" و"البيت والمنازل الكثيرة". وفي هذين الفصلين يقدّم الصليبي رؤيةً لكيفية النظر إلى تاريخ لبنان. ويتلخص هذا المنظور بالنقاط التالية:

- لا يمكن لطائفة أن تفرض نظرتها، أي ذاكرتها الخاصة إلى تاريخ لبنان على الطوائف الأخرى. وتستعرض هذه النقطة ثلاث تجارب طائفية فشلت في كتابة تاريخ مدرسي.

---

13 المرجع نفسه، ص 109.

14 المرجع نفسه، ص 110.

15 كمال الصليبي، عفيف الرزاز (مترجم)، **بيت بمنازل كثيرة - الكيان اللبناني بين التصور والواقع** (بيروت: مؤسسة نوفل، 2013).

- تجربة إسلامية سُنية قام بها أستاذان من كلية المقاصد هما زكي النقاش وعمر فروخ سنة 1935؛ إذ ألّفا معًا كتابًا بعنوان **تاريخ سورية ولبنان المصور**، جرت فيه تعرية لبنان من كلّ تاريخية خاصة به خارج الإطار العربي - السوري.
- تجربة مسيحية قام بها أستاذان هما أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني سنة 1937، فنشرا كتاب **تاريخ لبنان الموجز**، وهو بحسب قول كمال الصليبي "مؤلَّف بالغ بالتشديد على الطابع الخاص لِلُبنان، حتى أنه لم يكن هنالك مسلم واحد مستعد للقبول به"[16].
- تجربة درزية متأخرة جرت في غضون الحرب الأهلية في لبنان (في الثمانينيات من القرن الماضي)، حيث اعتُمد "في مدارس الشوف السرد الدرزي الجديد لتاريخ لبنان، وحيث أجريت تعديلات في منهاج الدراسة تتفق مع الروحية السياسية للجماعة الدرزية"[17]، وكان ذلك في إثر تحطيم تمثال الأمير فخر الدين المعني في بعقلين سنة 1983، كردّة فعلٍ على "التمجيد المسيحي" له[18].

ويخلص كمال الصليبي إلى القول إنه لا بدّ من حملة تنظيف عامة في بيوت العناكب المنسوجة داخل البنى الطائفية والمذهبية المختلفة في البلاد لإزالة جميع الأحكام المسبقة والأحكام المسبقة المضادة المتعلقة بماضي لبنان وماضي العرب. ويقصد بـ "التنظيف" هنا، نقد النظريات المختلفة التي قدّمتها الطوائف اللبنانية، سواء كان ذلك من وجهة نظر القومية العربية الدمجية، أو من وجهة نظر القومية اللبنانية التي تسعى نحو الخصوصية؛ من خلال البحث في الفينيقية أو الإمارة أو في نظرية الملجأ.

خلاصة موقف كمال الصليبي من التاريخ وعلاقته بالحاضر والمستقبل أنّه لا يمكن بناء دولة - وطن على تاريخ سياسي مختلَفٍ فيه؛ فلا بدّ من الإقرار بهذا الاختلاف والاعتراف به على قاعدة البحث التاريخي الموصل إلى حقائق تاريخية، وإن تكن هذه الحقائق لا تحمل معاني الوحدة الوطنية، وهي لا تحملها أصلًا. بناءً عليه، يطرح الصليبي على اللبنانيين - كجماعة سياسية - المهمة التالية: "عليهم أن يعرفوا بدقة من هم وما ارتباطهم بالعالم المحيط بهم. لهذا عليهم أن يعرفوا بدقة لماذا هم لبنانيون وكيف أصبحوا لبنانيين، وهم لم يكونوا في الأصل إلّا مجموعةً من الطوائف المتفرقة صودف تواجدها في بقعة واحدة من الأرض. وإن لم يفعلوا ذلك - وبغضّ النظر عن الطريقة التي سيصلح بها الشجار الحالي في لبنان - فإنهم سيستمرون في البقاء مجموعةً من العشائر البدائية المتنافرة أصلًا، تُسمي نفسها عائلات روحيةً دون أن يكون لها بالضرورة أية علاقة بالروحانيات"[19].

مناقشة كمال الصليبي: من يصحح تاريخ لبنان؟ وما شروط ذلك عندما يختلط التاريخ بالذاكرة؟

لعلّ السؤال الذي جرى إغفاله، أو السؤال المسكوت عنه في هذا المشروع الراهن هو التالي: ما هي شروط "الحاضر" التي تمكّن من تصحيح الأحكام المسبقة للوصول إلى المعرفة الدقيقة (الصحيحة)، أي "العلمية"، والتي يطلبها المؤرخ كمال الصليبي من "اللبنانيين"؟ هل يطلبها منهم كـ "طوائف" أو كأفراد ومواطنين، أو كمؤرخين من أهل الاختصاص؟ وفي الحالة الأخيرة، ما العمل إذا اختلفت المدارس والمناهج والمفاهيم ما بين المؤرخين أنفسهم؟

---

16 المرجع نفسه، ص 253.

17 المرجع نفسه.

18 المرجع نفسه، ص 251. ونضيف أيضًا إلى المحاولات التي يشير إليها كمال الصليبي المحاولات التي جرت بعد الطائف (إقرار وثيقة 1990). الأولى عندما كان منير أبو عسلي رئيسًا للمركز التربوي في لبنان، وقد أنجزت المحاولة بعضًا من المخطط الذي اقترحته اللجنة، غير أنّ وزير التربية عبد الرحيم مراد أوقف العمل بالكتب التي أُنجزت بحجة مساس بعضها بـ "عروبة لبنان"، والثانية في عهد وزارة حسن منيمنة، حين أنجزت اللجنة مخططًا كاملًا لكتب التاريخ في المراحل الثلاث: الابتدائية والمتوسطة والثانوية. هذا المخطط لا نعرف مصيره، لكن ما نعرفه أنّ المشروع تعثّر أيضًا بسبب احتجاجات أصوات حزبية مسيحية على حصر المقاومة في المقاومة الوطنية ضدّ احتلال إسرائيل واستبعاد "مقاومات أخرى" من التدريس.

19 المرجع نفسه، ص 269.

لنحاول الإجابة عن هذا السؤال المركّب بتفحص الموضوع من زاويتين؛ إحداهما زاوية المؤرخ المحترف (المتخصص)، وهذا الأمر ينطبق على المؤرخ نفسه. فكيف توصّل كمال الصليبي إلى هذه المعرفة التي يودّ أخيرًا تعميمها والنصح بها؟ أمّا الزاوية الأخرى، فهي زاوية الثقافة التاريخية العامة. وفي هذه الحالة، ما الفارق في أن يعرّف المواطن ماضيه من موقع المواطنية في دولة - وطن (دولة مواطنين)، وأن تعرّف "الطائفة" تاريخها "كجماعة موحّدة"، وبأيّ صفة؟ بصفتها "الدينية" أو بصفتها "السياسية"، إن جاز التعبير؟ وفي الحالتين عبر "ذاكرتها الجماعية"؟

من زاوية المؤرخ المحترف: كمال الصليبي بين التاريخ التجريبي (الإمبريقي) والتاريخ المفهومي

واضح من خلال متابعته الدقيقة للمؤرخين اللبنانيين، ولا سيما المؤرخين الموارنة، وتدقيقه في رواياتهم، ومقارنة بعضها ببعض، ونقدها من زاوية الزيادة أو النقصان، الأقدمية أو الإضافة، والقرب أو البُعد، والمعقولية أو عدمها، أنّ كمال الصليبي ينتمي إلى المدرسة الوضعانية التجريبية في التأريخ، وهي المدرسة التي تجعل "الحقيقة" تنطق من خلال نقد كمٍّ من الوثائق، أي المصادر الأولى وحدها. لكنّ "الحقيقة" في هذه الحال تظلّ مرهونةً بجهد اكتشاف مزيد من المصادر، وبتوسّعٍ في المعلومات لا ينتهي. ومن هنا نفهم طول مسار المعرفة التاريخية التجريبية عند كمال الصليبي عندما يقول في شأن التاريخ لِلُبنان: "كنت في السابق.. أتبع غيري في الاعتقاد (...) فلمّا توسعت معلوماتي (...)"[20]، أي إنّ معلوماته توسعت من خلال الاطلاع على المصادر الأولى (الوثائق)، فأين يقع الإشكال المعرفي عند كمال الصليبي أو "يتموضع"؟

كان فرنان بروديل Fernand Braudel قد واجه مشكلة التوسع الكمّي في الوثائق ومعلوماتها حين كتابة أطروحته الشهيرة عن المتوسط، إذ وجد نفسه أمام كمٍّ كبير من المصادر Les Sources التي جمعها من أرشيفات البلدان المتوسطية، كما وجد أنّ الاشتغال بها يقتضي عشرين عمرًا من حياته، أو عشرين مؤرخًا من أمثاله. فكيف حلّ بروديل هذا الإشكال؟

لقد فعل ذلك من خلال ما يمكن أن نسمّيه "ثقافة المفاهيم" التي تساعد على رسم الإطار النظري للموضوع، أي إنه أدخل البُعد الثاني، البُعد المفهومي في الممارسة التأريخية. ولا غرابة في ذلك، فهو من روّاد المدرسة التاريخية الفرنسية الجديدة التي تجاوزت المدرسة التاريخية التجريبية المنهجية، ببنائها جسورًا عابرةً ما بين الأنظمة المعرفية لعلوم الإنسان والمجتمع. فقد بنى بروديل جسورًا ما بين الاقتصاد وعلم الاجتماع والفلسفة والسياسة والإثنولوجيا والتاريخ الحضاري العالمي المقارن، فأدخل مفهوم التأريخ للمدى الطويل، ومفهوم نسبية سرعة الأزمنة التاريخية بتأثير نظرية النسبية، وميّز بين الزمن الجغرافي شبه الثابت (علاقة الإنسان ببيئته الطبيعية) والزمن الاجتماعي البطيء الوقع والزمن السياسي المتسارع على السّطح (التاريخ الحدثي)؛ فكانت النتيجة إجراء تلك المصالحة الإبستمولوجية بين بنيوية الإثنولوجيين لدى ليفي ستراوس Claude Lévi Strauss، وبنيوية المؤرخين الجدد (الحوليات) لدى بروديل، وساعد هذا البناء النظري - المفاهيمي على إعادة بناء طبقات ثلاث من الأزمنة التاريخية تقاطعت وتفاعلت في "قرن طويل" هو القرن السادس عشر المتوسطي، موضوع بردويل الذي جمع فيه ما بين الممارسة التجريبية والبناء النظري والمفاهيمي لهذا القرن.

أرجّح هنا أنّ هذا البُعد النظري في الممارسة التأريخية اللبنانية لدى كمال الصليبي كان غائبًا، أو كان قليل الحضور. وهذا الغياب أدّى في رأيي إلى أن يتأخر كمال الصليبي في اكتشاف نظام الالتزام في الدولة العثمانية وانطباقه أيضًا على جبل لبنان والإمارات المحلية والأهلية فيه. كان يمكن مثلًا الاطلاع على مفهوم الإقطاع في الإسلام، وهو غير الفيودالية في التاريخ الأوروبي الوسيط، وكان يمكن الاطلاع أيضًا على نظام التيمار في التاريخ العثماني، فضلًا عن فائدة المفاهيم الخلدونية بشأن العصبية ونشأة الدولة و"ولاية الطرف" ومفهومي الاستتباع والولاء ما بين العصبيات، وكذلك كتب الخراج والأموال والأحكام السلطانية في الإسلام، قبل أن يكتب كتابه "**تاريخ الإمارة اللبنانية**".

كان يمكن أن تشكّل المعرفة المسبقة لهذا كلّه مدخلًا وإطارًا نظريًا لفهم طبيعة الإمارة والأمير، لا في جبل لبنان وحده، بل في كلّ المناطق العربية، وقبل انتظار "التوسع في المعلومات" الوثائقية اللبنانية أو العثمانية لدى كلّ من تلميذيه عدنان البخيت وعبد الرحيم بو حسين؛ فثمة

20 حوار مع كمال الصليبي، **الفكر العربي** (كانون الثاني/ يناير 1980)، ص 201.

دينامية جدلية مسرّعة للمعرفة إذا ما اقترن البعدان في المعرفة: البعد التجريبي والبعد المفاهيمي. ومن ذلك التمييز بين حيّز الذاكرة ووظيفتها وحيز التاريخ (كعلم) ووظيفته.

خلاصة القول هنا أنْ لا مشكلة بين مؤرخين محترفين بشأن نظرتهم إلى الماضي، فسواء توصّل هؤلاء إلى حقائق متماثلة أو مختلفة، أو توصلوا إلى هذه الحقائق تجريبيًا، أي عبر التوسّع التدريجي في الاطلاع على المصادر (كما فعل كمال الصليبي مثلًا)، أو عبر استخدام مفاهيم ونظريات اجتماعية وفلسفية مساعدة، فإنّ مقاربة الحقيقة التاريخية تبقى مسعًى معرفيًا نسبيًا، يقترب أو يصيب أو يبتعد، يتأخر أو يبطئ أو يسرع، غير أنّ المهمّ ألّا يُوظّف التاريخ في الصراع السياسي الداخلي الراهن، وألّا تحتويه النظرة "الأنكرونكية" للأزمنة التاريخية أو تسوده (أي خلط زمن بزمن آخر)؛ كالتأريخ للماضي بمصطلحات الحاضر ومفرداته وصوره، أو كالتعامل مع الحاضر بذاكرة الماضي ومخيالها.

من زاوية الثقافة التاريخية العامة: وعي التاريخ بصفة مواطن أو بصفة طائفة؟

عندما يدعو كمال الصليبي "اللبنانيين" (هكذا بالجمع) إلى "تنظيف" بيوتهم من "العناكب"، أي من التشوهات التي أدخلتها الطوائف على تواريخها، فإنه لا يفرق - كما يبدو لي - في الدعوة بين "لبنانيين" يُفترض مبدئيًا أنهم مواطنون، و"طوائف" يُفترض مبدئيًا أيضًا أنها جماعات دينية أو إثنية، لا جماعات سياسية أو أحزاب. فإلى من يوجه كمال الصليبي الدعوة: إلى اللبنانيين بوصفهم مواطنين أم إلى اللبنانيين بوصفهم "طوائف"؟ وبأيّ صفة يكون هذا التوجيه؟ بالصفة الدينية - المذهبية أم بالصفة السياسية؟

أرجّح أنّ كمال الصليبي يذهب مذهب التوجه إلى الطوائف كجماعات، مازجًا بين خصوصياتها الدينية والمذهبية وتطلعاتها السياسية، إذ يبدو أنّ "التنظيف" المرتجى لديه يقوم على معادلة ميثاقية (أيضًا): عروبة تهدّئ من غلوّها القومي الدمجي. وقد جرى هذا - بحسب رأيه - في التجربة اللبنانية، وفي التجربة العربية حينما أصبح الاقتناع بالدولة اللبنانية ضرورةً لبنانيةً وعربيةً مُجمعًا عليها، ولبنانية تحدّ من المبالغة في تمجيد خصوصيتها ذات الطابع الطائفي - المسيحي.

الأمر، إذن، استعادة لميثاقية لبنانية نجحت خلال فترة من تاريخ لبنان المعاصر، في باب التوافق السياسي الميثاقي، ثمّ ما لبثت أن اهتزت بسبب أخطاء ارتُكبت[21]، فهل لهذه الميثاقية حظّ نجاح أيضًا في باب "التوافق التاريخي"، أو بتعبير أدقّ في باب التوافق ما بين التواريخ (تواريخ الطوائف)؟

يبدو لي أنّ هذه النظرة التي تماثل ما بين التوافق السياسي والتوافق التاريخي، بل التي تجعل من "التوافق التاريخي" شرطًا للتوافق السياسي، تغفل عددًا من المعطيات والحقائق التي لم تؤخذ في الحسبان:

- أوّل هذه المعطيات ضرورة التفريق بين الطوائف ذات الخصوصيات الدينية والمذهبية من جهة، والطائفيات السياسية من جهة ثانية. فهذه الطائفيات تتجسد في زعامات وأحزاب ومؤسسات وسياسات من شأنها تحويل الطائفة من حالة دينية ومذهبية وثقافية إلى حالة كيان سياسي.

- ثاني هذه المعطيات ضرورة التفريق بين الذاكرة التاريخية الجماعية والمعرفة التاريخية. فالذاكرة الجماعية عفوية وأسطورية بطبيعتها، وخالطة للأزمنة، بل هي مخزن نفسي جماعي يُنقص من الأخبار والصور أحيانًا أو يضيف إليها أحيانًا أخرى، تزيينًا أو تشويهًا. والزينة والتشويه، على غرار التحسين أو التقبيح، كلّها "رتوش" تنشأ عبر الزمن، وبفعل وطأة الحادث الراهن واستفزازاته وتحدياته واستدعاءاته التي لا تكتفي بأن يكون البشر فاعلين في الحاضر، بل مُغيِّرين للماضي أيضًا، سواء كان هذا التغيير في اتجاه تقبيحه أو تحسينه، أو تثويره أو تهدئته؛ بحسب حركة الجدل والصراع بين القوى التي تتلبّس الهويات المختلفة. في حين تنحو المعرفة التاريخية المحققة (العلمية) نحو الانفصال النسبي عن الذاكرة لتصبح، بالتدرج النسبي، جزءًا من اشتغال العقل التاريخي الناقد للذاكرة نفسها.

---

21 الصليبي، **بيت بمنازل كثيرة**، ص 227 - 248.



الملاحَظ في هذا السياق أنّ سؤال السياسة يبقى في خضمّ هذا "الشيء" الملتبس بين الطائفة والطائفية، وبين الذاكرة والتاريخ، وبين الحقيقة والأسطورة، صامتًا أو مغيبًا. ويُبرز لنا كمال الصليبي "حقائقه التاريخية"، ويقدّم تمنياته ونصائحه إلى اللبنانيين الذين يجب أن يعلموا "كيف أصبحوا لبنانيين منذ العام 1920"[22] ويحذرهم من أنهم إذا لم يفعلوا ذلك سيظلون عشائر وقبائل... إلخ.

حسنًا، لكن أين هو سؤال السياسة الذي يتجنّبه كمال الصليبي، وهو: من المسؤول عن التجهيل، والتشويه، وبناء بيوت العناكب أو إدخالها إلى منازل اللبنانيين؟ أهو لاهوت الطوائف أم علم كلامها أو فقهها؟ أم هو سياسيوها؟ ومن هم؟ أهو تاريخ الملل والسلطنات والعائلات الذي ساد خلال قرون ماضيه أم تاريخ نظام سياسي حديث ومعاصر وأشكال محددة من ممارسة السلطة وتوزيع الثروة وسياسات زبونية محددة في الاقتصاد والتنمية والتعليم... إلخ؟

تلك الأسئلة غائبة أو مغيَّبة، لكن ما يفصح عنه التفكير التاريخي عند كمال الصليبي هو أنه يراهن على التفريق بين السياسة والتاريخ، جاعلًا نظافة البيت الأول (التاريخ) شرطًا لسلامة السياسة وصحتها. وقياسًا على هذا المنطق، يصبح شرط "تنظيف الماضي" شرطًا لنظافة الحاضر.

يبدو لي - مهما يكن من أمرِ منطقية هذا التفكير (شكليًا) - أنّ الهرم التاريخي هنا مقلوب على رأسه. فما ينبغي طلبه ليس تنظيف بيوت الطوائف (أي تواريخها) ليستقيم أمر الدولة - الوطن، بل تنظيف السياسات أولًا بالبرامج والخطط لبناء دولة - وطن، وتنشئة مواطن منفتح على كلّ المعارف وعلى كلّ الثقافات، ومتفهّم لخصوصيات الطوائف الدينية وذاكراتها التاريخية.

عبثًا حاولت التجارب التي يحكي الصليبي حكاياتها في كتابه **بيت بمنازل كثيرة** أن تنظف البيت المنشود، لأنها انطلقت جميعها، في رأيي، من الدائرة المغلقة: دائرة الطوائف المستدخلة في الذاكرات الجماعية التي صنعتها الطائفيات السياسية عبر مؤسساتها و"مؤرخيها" وإخبارييها وسياسييها. وبحسب رأيي، من العبث تنظيف الصورة بسياسات طائفية؛ أي بسياسات غير نظيفة.

والواقع أنّ سياسات الحاضر هي الفاعل الأول في سياسات العلم والثقافة والبحث والتربية والتثقيف، وفي التأسيس لبيئة علمية حاضنة ومشجعة لإعادة النظر في التاريخ، لدرسه والتنقيب فيه والحفر في طبقاته؛ لا عبر نزع قشرة ما علق به من خيوط عناكب طائفية فحسب، بل عبر كشف أحجبة وأقنعة طائفية وغير طائفية، وحتى أيديولوجية أيضًا، سواء كانت ذات أنسجة قومية أو ماركسية أو ليبرالية. عندها، ومع البيئة العلمية الحاضنة، لا يحتاج العمل السياسي، ولا السياسات وبرامجها، إلى تاريخ تجري "أسطرته" أو تشويهه لمصلحة حزب أو كيان طائفي سياسي، كما أنه لا يحتاج إلى دين يجري استخدامه في عملية الاستقواء السياسي؛ ذلك أنّ استخدام التاريخ كصور حافزة ومستثيرة لذاكرة جماعية طائفية راهنة يماثل تمامًا استخدام الدين في الاستقواء السياسي.

لذا، تبدو مطالبة الطوائف بتنظيف تواريخها بمعزل عن علمنة السياسة ومدنيتها بمنزلة الدوران في حلقة مفرغة. وفي حال كمال الصليبي، تبدو كأنها مطالبة "حكيم" معتزل ومستقيل من السياسة واسى نفسه، وواسى أمثالنا ممّن اعتزلوا السياسة فشلًا أو تعبًا أو يأسًا، ولكن ليس "حكمةً". ذلك وكما أنه لبيت الحكمة أو لبيت الله منازل، فإنّ للتاريخ أيضًا أبوابًا ومنازل. وباب تنظيفه ليس باب الطوائف، بل إنّ الباب والمنزل هما سياسات حكيمة تنشد بناء دولة - وطن، ودولة مواطنين. عندها، لا همَّ إن اختلفنا في الثقافة التاريخية العامة حول صورة فخر الدين، سواء كان أميرًا وطنيًا أو ملتزم ضرائب. وكما توصّل كمال الصليبي تدريجيًا وعبر البحث العلمي المتراكم إلى حقيقة تقول إنّ فخر الدين ليس إلّا ملتزم ضرائب وكان غيره قد سبقه إلى ذلك، فإنّ المعرفة التاريخية يمكن أن تكون حرّةً ومفتوحةً على جميع الأبواب، ومستضافةً في جميع "المنازل". ليس الماضي سجنًا للسياسة أو راسمًا لها، وليست هي نتاجه الحتمي، وليست الذاكرة الجماعية تاريخًا ثابتًا، وإنما هي جزء من التاريخ متغير ومتحوّل، وصانع التاريخ ليس الماضي، وإنما هو سياساته في الحاضر.



22 المرجع نفسه، ص 269.

المراجـــع

References

العربية

- **أبعاد القومية اللبنانية: محاضرات جامعة الروح القدس**، لبنان: الكسليك، 1970.
- **آراء وأبحاث**، بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1967.
- الصليبي، كمال. حوار في: **الفكر العربي** (كانون الثاني/ يناير 1980).
- ريكور، بول. **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، جورج زيناتي (مترجم ومقدّم)، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.
- الشهابي، حيدر. **الغرر الحسان في تواريخ حوادث الزمان**، القاهرة: د. ن، 1900.
- الصليبي، كمال. عفيف الرزاز (مترجم)، **بيت بمنازل كثيرة - الكيان اللبناني بين التصور والواقع**، بيروت: مؤسسة نوفل، 2013.
- كوثراني، وجيه. **إشكالية الدولة والطائفة والمنهج في كتابات تاريخية لبنانية: من لبنان الملجأ إلى "بيوت العناكب"**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/ بيروت، 2014.
- كوثراني، وجيه. **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، بيروت: دار الطليعة، 1996.

الأجنبية

- Le Goff, Jaques. *Histoire et mémoire,* Paris: éditions Galimard, 1988.
- Ricoeur, Paul. *La mémoire, L'Histoire, L'Oubli,* Paris: Seuil, 2000.



حياة عمامو | Hayet Amamo*

السيرة النبوية بين رواتها ومؤلفيها

The Biography of the Prophet: Narrators and Authors

يُعدّ ابن إسـحاق أقدم من ألّف السّـيرة النبويّة التي تكاد تكون محفوظة بكلّيّتها، بعد أن استفاد من كلّ الذين سبقوه من محدّثي المدينة، وخاصّة عاصم بن عمر ويزيد بن رومان وابن شهاب الزّهري... واستفاد ابن إسحاق أيضًا في تأليفه السّيرة مـن الرّوايات التاريخيّة التي وضعها كثير من الرّواة الذين سـبقوه، مثـل عروة بن الزبير وأبان بن عثمان وموسى بن عقبة، والإسرائيليات والقصص الشّـعبي. وبتأليف ابن إسحاق السّيرة النّبويّة، يبرز أدبًا إسلاميًا جديدًا مختلفًا ومستقلاً عن الحديث النّبوي وتفسـير القرآن، مع أنّه نشـأ وتطوّر في رحمهما. ويمكن تفسـير بروز هذا الأدب الجديد بحاجة المجتمع الإسلامي إلى تخليـد ذكرى النبيّ وجعلـه قدوة يحتذى بها، من دون التّخليّ كلّيًا عن موروثهم ما قبل الإسـلامي الذي يمثّل جانب القصص فيه الثّقافة السّائدة والمؤثّرة.

وتمثّل سـيرة ابن إسـحاق التي وصلنا جانب مهمّ منها في سـيرة ابن هشـام وجوانبها الأخرى في كلّ من تاريخ الطبري وتفسـيره وفي أخبار مكّة للأزرقي، بمنهجها وهيكلها، نواة تطوّر عديد العلوم الإسلاميّة الأخرى، مثل التاريخ والطبقات التي تضمنت إلى جانب تاريخ الأنبياء والأمم والمسلمين وطبقات الصّحابة والتابعين قسمًا مخصّصًا لسيرة النّبي.

كلمات مفتاحية: سيرة، حديث، تفسير، رواية، تدوين، تاريخ، مغازي

Ibn Ishaq is generally regarded to be the earliest author of the Prophet Mohammed's biography (*sira*). Ibn Ishaq was able to make the most of Medinan authors who preceded him, including luminaries such as Asim ibn Omar, Yazid ibn Ruman and Ibn Shihab Al Zuhri as well as Urwah ibn Alzubair, Aban bin Othman and Musa ibn Uqba. Additionally, Ibn Ishaq's *Sira* relied on such sources as the *Israeliyat*—Arabic sources on the lives of the prophets, based on the Old and New Testaments—and contemporaneous oral histories of the prophet. Ibn Ishaq's achievement was that he introduced a completely new form of Arabic literature, totally separate to the *Hadith*, or Koranic exegesis (*Tafsir*), the two sources on which *Sira* relied. The emergence of this new genre can be understood as a response to the need of Muslim society to immortalize the memory of the Prophet and make him an example to be emulated, but without the total renouncement of the pre-Islamic heritage, in which stories were a prime and influential element. In its method and structure, the *sira* of Ibn Ishaq is considered the nucleus for the development of many other Islamic disciplines such as history and short biography (*tabaqat*), which included, alongside histories of the prophets, the nations, and the Muslims, and the biographies of the *sahaba* and the *tab'iun*, a section devoted to the *sira*.

Keywords: Sira, Hadith, Tafsir, Narration, Ibn Ishaq, Conquests

* عميدة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية وأستاذة التاريخ الوسيط في الجامعة التونسية، تونس.
Dean of the Faculty of Humanities and Social Sciences and Professor of medieval history at the University of Tunis, Tunisia.

المقدمة

يمثّل أدب السيرة ميدانًا مهمًّا من ميادين الأدب العربي الثلاثة (الحديث والسيرة والتفسير)[1]، وهو إلى جانب ذلك أحد المصادر الأساسية التي نشأ على أساسها علم التاريخ عند العرب[2]. ويختلف أدب السيرة عن الحديث والتفسير مع أنه مختلط بهما. فقد استغرقت نشأة هذا الأدب وقتًا طويلًا ليصبح علمًا مستقلًا قائمًا بذاته، أدى بعد اكتمال هيكلته ومواده ورسوخ التقويم الهجري إلى ظهور علم التاريخ عند المسلمين. وأصبح رواة المسلمين، وإن تشبثوا بسيرة النبي بوصفها النواة الأولى لتاريخهم، يضيفون إليها ما سبقها من تاريخ الأمم والأنبياء، وما لحق بها من تاريخ الخلفاء والسلالات الحاكمة، بحسب ترتيب زمني يخضع للتقويم الهجري الذي أقره عمر بن الخطاب منذ سنة 20هـ/ 641م.

فما هو مفهوم السيرة؟ وكيف نشأت؟ وما هي أهم الأسباب التي أدت إلى بروز هذا النوع من الأدب العربي؟

أولًا: مفهوم السيرة النبوية

لا يوجد في المعاجم القديمة[3] لفظ سيرة، فهذا اللفظ لا يوجد إلا ضمن شرح لفظ سير ومشتقاته. ولفظ سير من سار يسير سيرًا ومسيرًا وتسيارًا ومسيرة وسيرورة، ويتضمن هذا اللفظ مع مشتقاته معاني متعددة منها "الذهاب والزوال والتوجه"، ومنها "السيرة بمعنى السنة والطريقة والهيئة".

لقد تمّ اعتماد هذا التعريف الوارد في المعاجم القديمة - على ما يبدو - لتعريف لفظ سيرة في المعاجم المعاصرة، إذ نجد "السيرة: ج. سِيَر، الاسم من سار، المثل السائر، الجاري بين الناس"[4]. وعلى هذا الأساس يصبح لفظا السنة والسيرة مترادفين، وهو الأمر الذي أكدته المعاجم القديمة، إذ وردت في معنى السنة "والأصل في السنة الطريقة والسيرة، وإذا أطلقت في الشرع فإنه يراد بها ما أمر به النبي ﷺ، ولهذا يقال في أدلة الشرع: الكتاب والسنة أي القرآن والحديث"[5].

لقد أمكن من خلال اعتماد المعاجم اللغوية، تحديد مفهوم السيرة على أساس أنه يتضمن كل ما صدر عن النبي من أقوال وأفعال. وعلى الرغم من اعتقاد المستشرق الألماني هوروفتس Josef Horovitz باختلاف هذين العلمين لاختلاف أسلوبهما، فإن هذا الاعتقاد لم يمنعه من الإقرار أن كتاب المغازي للواقدي ومسند أحمد بن حنبل يشتملان في الأغلب على أحاديث مشتركة بينهما، إذ قلما نجد حديثًا عند الواقدي ولا نجده عند ابن حنبل[6].

قد يجوز أن يشترك كل من السيرة والحديث في الموضوع، لأن أقوال النبي لها صلة بأفعاله وسلوكه بين أصحابه والمؤمنين به، كما أن أفعاله وسيرته لها صلة وطيدة بأقواله، غير أن هذين الأدبين يختلفان تمامًا في المنهج، إذ يعتمد منهج السيرة على ترتيب المادة بحسب السنين، في حين يعتمد منهج الحديث على الترتيب بحسب المحاور. وتختلف السيرة عن الحديث من حيث الأسلوب أيضًا، لأن أسلوب الحديث يقوم على الرواية التي تخضع مصداقيتها لمتانة الإسناد، بينما يعتمد أسلوب السيرة على تجميع الروايات التي يمكن أن تكون نصًا

---

1 يوسف هوروفتس، **المغازي الأولى ومؤلفوها**، حسين نصار (مترجم) (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1949)، ص 1.

2 عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت: دار المشرق، 1983)، ص32، 33.

3 أبو الفضل جمال الدين بن منظور، **لسان العرب**، المجلد 2 (بيروت: دار صادر، د.ت)؛ محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مصطفى حجازي (محقق)، ج 12 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1973).

4 **المعجم في اللغة والأعلام**، (بيروت: دار المشرق، 1986)، ص 368.

5 ابن منظور، المجلد 2، ص 252، 253.

6 هوروفتس، ص 1، 2.

متماسكًا يقترب من القصة التي تشد الانتباه لما تختص به من تشويق، فضلًا عن هذا تمزج السيرة بين النثر والشعر وتفسير القرآن، الأمر الذي جعلها تصلح أن تكون الموضوع المحبذ في مجالس السمر لإمتاع الساهرين من ذوي الاهتمام بالعلم الذين كونوا نخبة الأمة من حيث الدراية والمعرفة في ذلك الزمن.

مثلما تداخلت السيرة والحديث، فقد تداخلت أيضا مع التفسير. وعلى الرغم من تداخل هذه العلوم الثلاثة في اعتمادها على الرواية المسندة، فإنها تبقى مختلفة بدرجات متفاوتة. فإذا اختلفت السيرة عن الحديث منهجًا وأسلوبًا، فإنّ التفسير يشبه الحديث من حيث الأسلوب ويختلف عنه من حيث المنهج، لأنّ المادة في التفسير تنتظم بحسب شرح الآيات القرآنية التي تتصل بموضوعها[7].

يتبين من خلال الاطلاع على كتب السيرة الموجودة، أنّ مادتها قد استفادت كثيرًا من الحديث والقرآن، إذ توجد الكثير من الإشارات والمواضيع في السيرة النبوية التي وقع توليدها من الحديث والقرآن وتفسيره. ويمكن أن نسوق مثالًا على هذا التوليد علاقة اليهود بالرسول التي يمكن التدليل على أن معظم ما يتعلق بهذه المسألة في السيرة له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بما ورد في القرآن، وخاصة في سورة البقرة[8]. ونلاحظ الأمر نفسه بالنسبة إلى الحديث الذي كثيرًا ما تتداخل مواضيعه ومواضيع السيرة. وفي هذا الإطار يجدر تأكيد تداخل مواضيع السيرة والحديث والتفسير وتشابهها، بحيث يصعب على غير المتخصصين في وقتنا الحاضر التفريق بين هذه الميادين الثلاثة التي تمثّل في الأصل مصادر لأقوال النبي وأفعاله.

إن تداخل التفسير والحديث والسيرة يجعلنا نميل إلى أنّ نعد الأخيرة تأليفًا لما ورد من مواضيع في القرآن والسنة لها صلة بأقوال النبي وأفعاله، قامت على أساسها النشأة الأولى لهذا الأدب الذي كان له شأن عظيم، بحسب عبد العزيز الدوري، في بروز علم التاريخ عند العرب[9].

ثانيًا: أسباب نشأة أدب السيرة

لقد بدأ الاهتمام بتتبع الأخبار المتعلقة بحياة النبي في وقت مبكر عن طريق محدثي المدينة، غير أنّ هذا الاهتمام المبكر الذي استرعى انتباه التابعين وتابعي التابعين وربما الصحابة أيضًا لم يكن اهتمامًا تاريخيًا بقدر ما كان اهتمامًا يستجيب لمقتضيات العصر الذي ميز القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة.

لقد كان يسعى - على ما يبدو - اهتمام الناس بتناقل أقوال الرسول وأفعاله إلى ضبط التعاليم العملية والدينية للشريعة الإسلامية اقتداء بالرسول بوصفه القائد الروحي والسياسي للأمة الإسلامية. ومن هنا زرعت أول بذرة لنشأة أدب السيرة بعلاقة وطيدة مع تكوّن السنة المعتمدة أساسًا على الحديث.

أما ما يتعلق بالمغازي، أي تلك التي قام بها الرسول وأصحابه عندما استقروا بالمدينة (يثرب)، فإن هذا الأمر يبدو مطابقًا لعادات شبه الجزيرة العربية ما قبل الإسلامية التي تؤكد دور القائد الحربي بصفته الأمير الذي يتصف بالحكمة والشجاعة، ما يضفي على هذا الدور نوعًا من القداسة. لذلك وجد الرواة في المغازي التي خاضها النبي - الذي جمع بين القيادة السياسية والعسكرية من جهة، والنبوة التي تأتيه عن طريق الوحي من جهة ثانية - مادة مهمة للعرض في مجالس السمر، خاصة إذا ما تعلق الأمر بالانتصارات الباهرة التي حققها النبي وأصحابه في جل المعارك التي خاضها ضد أعدائه المتعددين والمختلفين. واعتمد الرواة في مجالس السمر التي عقدها كل من معاوية بن أبي سفيان (41 - 60هـ/ 662 - 680م) وعبد الملك بن مروان (65 - 86هـ/ 685 - 705م)، في صوغهم الروايات المتعلقة بالمغازي، على أسلوب الملاحم

7 المرجع نفسه، ص 1.

8 انظر هذه السورة وتفسير آياتها في: محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، حققه وعلق على حواشيه محمود محمد شاكر، راجعه وأخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، المجلد 2 (مصر: دار المعارف، 2008)، ص 399 وما يتبعها.

9 انظر: الدوري.

الذي يذكّر بـ "أيام العرب" التي كانت محور مجالس السمر في فترة ما قبل الإسلام، لتتواصل زمن الإسلام الأول بالتركيز على غزوات الرسول وانتصاراته الباهرة، والاهتمام كذلك بفتوحات المسلمين زمن الخلفاء الراشدين.

لم يقتصر الاهتمام برواية السيرة النبوية على اهتمام الرواة بتناقل ما تمثلوه من أقوال النبي وأفعاله لتقريب عهد الصفاء الإسلامي من أذهان التابعين وأتباع التابعين، أو حرص الناس على الحفاظ على العادات الجاهلية المهتمة بتضخيم القائد الأمير وتقديسه فحسب، وإنما يعود أيضًا إلى جذور نشأة السيرة الذاتية للشخصية النبوية. لقد برزت هذه السيرة الذاتية للشخصية النبوية بفضل التطورات التي أحدثها الوعي الديني لهذه الأمّة. وقد تأثر هذا الوعي الديني الإسلامي في تشكيل الشخصية النبوية - على ما يبدو - بالفكر اليهودي والمسيحي، ومن ثمّ راح علماء المسلمين يبذلون قصارى جهدهم في بناء شخصية النبي محمد، بصورة تجعلها تتفوق على صورة مؤسسي هاتين الديانتين. ومن ثمّ، انبثقت أسطورة النبي محمد التي قد تكون بدلت وضخمت الكثير من الحقائق التاريخية المتعلقة خاصة بطفولته ونشأته، لأنّ أكثر ما يهمّ الرواة في هذا الشأن هو تأكيد الشبه بين حياة محمد وحياة الأنبياء السابقين، لإبراز محمد شخصية خارقة للعادة مثلها مثل عيسى وموسى وكل الشخصيات غير العادية في التراث الديني الإنساني، والقائمة على مفهوم البطل التحضيري الذي تبرز ميزاته الخارقة قبل إعلانه بطلًا[10].

تعود الهالة القدسية التي أحاطت بالنبي لتجعل منه شخصية كارزماتية، في معظمها، إلى عصر التدوين. وما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أنّ كارزما النبي تزداد عمقًا وفخامة كلما تقدمنا في الزمن، حتى لا نكاد نعثر عما هو تاريخي في السيرة المتأخرة إلّا في بعض النتف القديمة، في حين يستغرق معظم النص في التمجيد والتضخيم الأسطوري حتى يتحول إلى ما يشبه أدب المناقب. هكذا، يمكن أن نستخلص أنّ ما نقل عن طريق المشافهة - لو صح عدم وجود الكتابة إلى حدود منتصف القرن الثاني - أكثر تاريخية مما نُقِل عن طريق الكتابة.

إنّ مادة السيرة النبوية، بحكم "تأريخها" حوادث شخصية غير عادية، سادها الكثير من التمجيد والتعظيم في جوانب والطمس والتعتيم في جوانب أخرى. وهي في معظمها تعبّر عن صورة للنبي ولعهده النقي، كما رسخ في المخيال الجماعي للمسلمين بعد انقضاء عهد النبوة الرسالي وحلول عهد الدولة الدنيوية. ولذلك يجب التعامل مع هذه المادة بحذر شديد.

فضلًا عن الأسباب المتعددة التي تعرضنا لذكرها آنفًا، يرى المستشرق الألماني هوروفتس[11] أنّ القرار السياسي الذي اتخذه الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (99-101هـ/ 718 - 720م) مثّل مرحلة مهمّة في التعجيل ببروز أدب السيرة. وفي هذا الاتجاه يذكر هوروفتس أنّ هذا الخليفة كتب إلى عبد الله بن أبي بكر بن حزم - وهو شيخ من شيوخ المحدّثين وكبارهم، وكان نائب عمر بن عبد العزيز في الإمرة والقضاء على المدينة - "انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء، فإنّ العلم لا يهلك حتى يكون سرًّا". وأمر الخليفة عمر بن عبد العزيز أيضًا محمد بن شهاب الزهري وهو أحد أئمة المسلمين وعالم الشام والمدينة بتدوين حديث رسول الله فدوّن له في ذلك كتابًا.

إنّ ما أشار إليه هوروفتس في هذا المضمار يضطرنا إلى التوقف عند مسألة التدوين التي اختلف في شأنها كثيرًا الباحثون المحدثون[12]، بين معتقد في موثوقيتها وقائل بتأخرها إلى حدود النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة. وهذا الأمر من شأنه أن ينزع عنها أي موثوقية في كتابة تاريخ السيرة النبوية. يمكن أن يكون التدوين الرسمي قد تأخر إلى أواخر العهد الأموي أو بداية العصر العباسي، غير أنّ هذا لم يمنع من وجود التدوين حركة غير رسمية مارسها الأفراد وخاصة من بين العلماء لمساعدة أنفسهم على التذكر، لأنّ نقل المعرفة ظل عند العرب المسلمين مثلهم مثل بقية الحضارات يقوم أساسًا على الشفوي.

---

10 هشام جعيط، **تاريخية الدعوة المحمدية** (بيروت: دار الطليعة، 2007)، ص 146، 147.

11 هوروفتس، ص 39.

12 Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1998), pp. 1 - 31.

هكذا، اتسعت - منذ أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة - حركة التدوين لتتحول من حركة يعتمدها العلماء بصفة شخصية إلى حركة رسمية وشبه عامة. وقد اهتمت هذه الحركة في بدايتها بتدوين أقوال النبي وأفعاله. وما يجب تأكيده بالنسبة إلى هذه المرحلة من التدوين هو أنّ المدونين لم يتقيّدوا بتمييز الموضوعات[13]، ولا بتبويبها بالنسبة إلى الحديث، كما أنهم لم يتقيّدوا بترتيب أخبار النبي بحسب التدرج الزمني، لأنهم كانوا يوردون هذه الأخبار ضمن الأحاديث التي كانوا بصدد جمعها.

ومع تقدّم الزمن، بدأ المؤلفون يصنفون مواضيع كتبهم ويرتبونها في أبواب متعددة، فظهر ضمن كتب الحديث باب خاص بالوضوء، وباب للصلاة وآخر للزكاة، وآخر للحج... وكان من بين هذه الأبواب باب خاص بأخبار النبي، يتعلق بظروف نشأته وبعثه ونشره الإسلام وغزواته.

وتطور أمر هذه المؤلفات في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، فأدى أمرها إلى بروز مؤلفات خاصة بالمغازي والسير تدرجت إلى أن أخذت الهيكل الذي ألّف على أساسه ابن إسحاق أول كتاب في السيرة النبوية وصل إلينا عن طريق ابن هشام خاصة، وأيضًا عن طريق كل من ابن سعد والطبري والبلاذري.

إنّ الأسباب التي أدت إلى ظهور أدب السيرة بصفته "علمًا" قائمًا بذاته ومستقلًا عن بقية العلوم الإسلامية الأخرى متعددة ومتشعبة، ولها علاقة وطيدة بظروف نشأة هذا الأدب بصفة متدرجة. وقد جمعت هذه الأسباب بين ما هو ديني له صلة بعلاقة المسلمين بدينهم الإسلامي ونبيهم، وما هو إرث جاهلي يربط العرب المسلمين بإرثهم الحضاري ومحيطهم الجغرافي فيكون صلة بين ماضيهم ما قبل الإسلامي وحاضرهم الإسلامي، وما هو وجداني عاطفي يربط النخبة الإسلامية بشخصية النبي التي تذكرهم بعهد النقاء الإسلامي فيتشبثون بها عن طريق تصنيف مؤلفات عن سيرة النبي تبين عظمته من جهة، وتقربهم من جهة ثانية من عهده بعد أن تغيرت الظروف والمعطيات التي أصبح المسلمون يعيشون على وقعها، وما هو ثقافي وحضاري أبرزته سيرورة تاريخية دامت أكثر من قرن.

هكذا، يتبين أنّ السيرة النبوية بصفتها أدبًا قائمًا بذاته، استغرقت نشأتها وقتًا طويلًا كان ضروريًا لتدرج نشأة هذا الأدب والاستجابة في ذلك لتطور الأمّة وتطور مشاغلها التي لها علاقة وطيدة بماضيها التأسيسي المجيد الذي اختزنه ذهن علماء "مدرسة المدينة"، وتناقلوه جيلًا بعد جيل إلى أن اكتملت نشأة مضمون السيرة النبوية وهيكلها عن طريق محمد بن إسحاق.

واصل العلماء المهتمون بالسيرة النبوية تطوير مضمون هذا الأدب وهيكله، ما أدى إلى ظهور كتاب السيرة النبوية لابن هشام الحميري الذي يمثّل في حقيقة الأمر مجرّد تهذيب لسيرة ابن إسحاق، لأنه أزال عنها كل المآخذ والانتقادات التي عابها عليه "محدثو المدينة". وعلى الرغم من تواصل الاهتمام بالسيرة بعد ذلك، فإنّ هذا لم يؤد إلى تطور ملحوظ في مضمونها ولا في هيكلها. لذلك يمكن القول إنّ جميع كتب السيرة التي تلت سيرة ابن إسحاق بعد أن هذبها ابن هشام ما هي إلّا تقليد ومحاكاة لهذا الكتاب مع إضافة، بين الحين والآخر، لنوع من التضخيم والتمجيد لشخصية الرسول وبعض صحابته وغزواته.

يعود، على ما يبدو، سقوط أصحاب السير الذين تلوا ابن إسحاق وابن هشام في التقليد والمحاكاة إلى عدم قدرة هؤلاء المؤلفين على استيعاب الظرفية التاريخية التي أدت إلى نشأة هذا الأدب، هذا إلى جانب انتفاء الذهن الخلاق والتشبث القوي باستعادة نقاء الماضي وصفائه الذي ما انفك يبتعد عن أذهان الناس. وهذا ما يفسر إلى حد كبير إغراقهم في تضخيم لكل ما من شأنه أن يمجّد الرسول وأعماله وتفخيمه.

13 عبد الملك بن هشام، **سيرة النبي**، محي الدين عبد الحميد (محقق)، ج 1 (القاهرة: مطبعة حجازي، د. ت)، مقدمة المحقق، ص 14.

ثالثًا: مراحل نشأة أدب السيرة

لم تبرز فكرة تجميع المادة المتعلقة بحياة النبي من ولادته حتى وفاته في كتاب جامع وكامل في وقت مبكر، ولا بصفة عفوية في صلب الأمّة الإسلامية[14]. ذلك أنّ بروز مثل هذا الكتاب تطلّب وقتًا طويلًا، ولذلك لم يكن ممكنًا أن تتبلور مادة هذا الكتاب في وقت مبكر، وإنّما تطلّبت زمنًا طويلًا لكي تصل إلينا على صورتها النهائية. وهذا ما جعل مادة هذا الكتاب تعرف مراحل متعددة، تطورت شيئًا فشيئًا إلى أن أنتجت بعد مضي ما يقارب القرن ونصف القرن جنسًا أدبيًا قائمًا بذاته في الثقافة الإسلامية عرف بأدب السيرة.

إنّ الوقت الطويل الذي استغرقته نشأة أدب السيرة، لا يعني بالضرورة أنّ المسلمين لم يهتموا منذ البداية بأقوال النبي وأفعاله، غير أنّ هذا الاهتمام لم يكن بهدف التأريخ لحياة النبي بقدر ما كان يهدف إلى تلبية ضرورات أملتها ظروف ذلك الوقت. وتمثّلت هذه الضرورات بتحديد طقوس وشرائع دينية انطلاقًا من النبي بصفته مثالًا يحتذى بسلوكه وتعاليمه من ناحية، ومن ناحية أخرى حاول المسلمون من خلال الاهتمام بحروب الرسول وانتصاراته الرائعة الحفاظ على عادة ما قبل إسلامية حرصوا على أن يلْبسوها ثوبًا إسلاميًا. إذ كانوا يعقدون مجالس السمر على الطريقة ما قبل الإسلامية لرواية حروب الرسول وإبراز انتصاراته التي كان من المستحيل أن تتحقق لولا العناية الإلهية التي كان يحظى بها. ومن ثمّ، تتحول كل هذه الانتصارات إلى معجزات لم تكن لتحدث لولا نبوّة محمد. وما تجدر ملاحظته عند رواية مغازي النبي هو عدم تخلي الرواة التام عن الذات البشرية للرسول الذي يبرز، على الرغم من كل القدسية التي يحيطونه بها، في صورة لا يختلف كثيرًا عن أمراء الحروب وأبطالها في الفترة ما قبل الإسلامية.

لقد بدأ أدب السيرة ينشأ في مثل هذا الإطار الثقافي، وقد تأثر منذ لبناته الأولى بأمرين أساسيين، يتمثل أولهما بحرص المسلمين البالغ على الحفاظ على صورة النبي من خلال أقواله وأفعاله، بصفته مثالًا يقتدى به في إنشاء القوانين التي من شأنها أن تثبت الأمّة الإسلامية دينيًا وسياسيًا. وأمّا الأمر الثاني فيتعلق بتوق المسلمين، بصفتهم عربًا، إلى الحفاظ على عاداتهم ما قبل الإسلامية مع إعطائها ثوبًا إسلاميًا. هكذا تمكّن المسلمون من خلال رواية مغازي النبي في مجالس السمر من الحفاظ على هيكل قديم غيّروا محتواه، إذ أصبح محور الاهتمام في هذا الهيكل حروب النبي وغزواته عوضًا عن رواية ملاحم أمراء "الجاهلية" بوصفهم أبطال العرب القدامى. على هذا الأساس برز أدب السيرة بعد قرن ونصف القرن تقريبًا من وفاة الرسول. فكيف تدرجت الأمور إلى أن ألّف ابن إسحاق سيرته المشهورة؟

على الرغم من تداخل أدب السيرة مع الحديث والتفسير، فقد لاحظ الدارسون منذ بداية القرن العشرين ظهور البعض من علماء المدينة ممن تخصصوا في أدب السيرة من النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، ومن بين هؤلاء العلماء بحسب الدارسين نذكر:

أبان بن عثمان[15]

يبدو أنّ الإخباريين وأصحاب التراجم خلطوا بين أبان بن عثمان خليفة المسلمين من بني أمية بن عبد شمس القرشيين، وأبان بن عثمان البجلي صاحب **المبتدأ والمبعث والمغازي** الذي عاش بعده بجيلين أو ثلاثة. وعلى الرغم من هذا الخلط الذي يمكن أن يجعلنا نشك في اهتمام أبان بن عثمان الخليفة بالمغازي لعدم ذكره في كتب السيرة، فإنه يصعب إقرار هذا الشك لأنّ محمد بن سعد ذكر أنّ "المغيرة بن عبد الرحمن كان ثقة قليل الحديث إلّا مغازي رسول الله ﷺ، أخذها من أبان بن عثمان. فكان كثيرًا ما تقرأ عليه ويأمرنا بتعليمها"[16]. وكان المغيرة هذا في جيش مسلمة بن عبد الملك الذي توجه عام 96هـ/ 715م إلى بيزنطة، ووصلته أوامر عمر بن عبد العزيز بالرجوع منها عام

---

14 Wim Raven, "art. Sira," *in* Peri J. Berman et al. (eds.), *Encyclopedia of islam* (Leiden: Brill, 1998), p. 686.

15 هو أبان بن عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي من قريش. ولد قبل عام 20هـ/641م بدليل مشاركته في وقعة الجمل عام 36هـ/657م. اخْتلف في تاريخ وفاته، فمنهم من جعلها في عهد الوليد بن عبد الملك (86/ 96هـ) (705/715م)، ومنهم من جعلها في عهد يزيد الثاني (101/105هـ) (720/ 724م). يذْكر من بين فقهاء المدينة وله شهرة حسنة بين المحدّثين، يتردد اسمه في أسانيد الأحاديث ولا يوجد في كتب السيرة. انظر: هوروفتس، ص 4.

16 محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 5 (بيروت: دار صادر، 1960)، ص 185.

99هـ/ 718م، لذلك فإنّ المغيرة بن عبد الرحمن هذا لا يمكنه أن يأخذ إلّا من أبان بن عثمان الخليفة لأنّ أبان بن عثمان البجلي عاش بعده بجيلين أو ثلاثة؛ وما يجب تأكيده في هذا الصدد أنّ ما رواه المغيرة عن أبان لا يمثّل كتابًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وإنما هو مجموعة من الأخبار المتعلقة بسيرة النبي[17].

من هذا المنطلق ذكر الدارسون أنّ أبان بن عثمان "كان أول من دوّن مجموعة خاصة تتناول المغازي"[18]، وأنه "أقدم من ألّف كتبًا فيها"[19]، وعنه روى المغيرة بن عبد الرحمن، ومع هذا فإنّ أصحاب السير لم يرووا عنه بينما روى عنه المحدثون. وعلى هذا الأساس يمكن أن نستنتج أنه وإلى حدود نهاية القرن الأول هجري، وعلى الرغم من بروز أدب السيرة، فإنّ العلماء بمن فيهم أولئك الذين كانت لهم اهتمامات بالسيرة لم يقدروا على التفريق بين الحديث وأدب السيرة الذي تفرّع عنه وبدأت تعاليمه تبرز بوصفه "علمًا" مستقلًا عن الحديث.

إنّ ما يثير الانتباه في ما أورده الدارسون عن أبان بن عثمان هو تدوينه المغازي في كتب وصحائف، وهذا ما يتعارض مع ما أشيع عن المسلمين بأنهم لم يدونوا شيئًا من العلم باستثناء القرآن استنادًا إلى الحديث النبوي القائل "لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار"[20]، وذلك لتخوفهم من اختلاط بعض ما يكتبونه بالقرآن[21].

إنّ المقارنة بين ما دوّنه أبان بن عثمان عن المغازي وما ذكر عن إمساك المسلمين عن التدوين طوال القرن الأول للهجرة، أي إلى عهد عمر بن عبد العزيز، لا يُعدّ تناقضًا بين الأمرين، لأنّ التدوين في القرن الأول لم يكن حركة ثقافية عامة كما سيصبح شأنه انطلاقًا من القرن الثاني للهجرة، وإنما كان مرتبطًا بالإرادة الشخصية للفرد. فمن كان يريد أن يدوّن لنفسه ما سمعه أو ما كان يقع تداوله بين الناس لم يكن يمنع ليقوم بذلك. ولعل هذا ما جعل أغلب ما دوّن في القرن الأول للهجرة بصفة شخصية لم يصل إلينا، وإن وصل فبصفة جزئية ونادرة وغير مباشرة.

إنّ اهتمام أبان بن عثمان بالمغازي التي وصلتنا عن طريق المغيرة بن عبد الرحمن، ولم تصلنا بصفتها قطعًا مدونة باسم أبان، يوضح أنّ الاهتمام بالسيرة كان في بدايته، لذلك وقع التركيز على المغازي التي دارت بين النبي وأطراف متعددة في المدينة وما حولها، لأنه لم يقع الاهتمام بعد بكل أطوار حياة النبي. ولعل الاهتمام بالمغازي جاء ليحل محل غزوات الجاهلية التي كان يتردد صداها في مجالس السمر بوصفها ملاحم وبطولات، تكون الأساس الذي تقوم عليه ثقافة العرب في فترة ما قبل الإسلام.

عندما ظهر الإسلام ودخل كل العرب فيه، كان لا بد من الحفاظ على مجالس السمر هذه بصفتها منتديات ثقافية أساسية، تغذي الذاكرة الجماعية للناس، من أجل المحافظة على هويتهم العربية الإسلامية. وقد خصصت هذه المجالس في البداية لرواية الحديث وتناقله، ولّما تطورت الأمور وبدأت فترة النقاء الأولى تبتعد عن الأذهان، كان لا بد من خلق ما من شأنه أن يغذي وجدان الناس لتقريبهم من هذه الفترة، ومن هنا بدأت العناية بشخصية الرسول بصفتها الشخصية المؤسسة للإسلام، وقد تمّ ذلك عبر الاهتمام بمغازيه أولًا.

---

17 هوروفتس، ص 6، 7.

18 المرجع نفسه، ص 7.

19 فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، محمود فهمي حجازي (مترجم)، المجلد 2 (المملكة العربية السعودية: إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، 1403/ 1983هـ)، ص 70.

20 محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** (القاهرة: دار المحاسن، 1386/ 1996)، كتاب الجنائز، ص 33؛ كتاب الأنبياء، ص 50؛ كتاب الأدب، ص 109.

21 ابن هشام، ج 1، ص 12.

عروة بن الزبير[22]

يُعدّ أبرز عالم في عصره، وقد ساعده على بلوغ هذه المرتبة، على ما نعتقد، الوسط الذي عاش فيه. فأبو عروة هو الزبير بن العوام الذي كان من السابقين الأوائل إلى الإسلام، وأمه أسماء ذات النطاقين، وجدّه لأمّه أبو بكر الصديق أكبر صحابة الرسول وخليفة المسلمين الأول. وخالته عائشة بنت أبي بكر الصديق زوجة الرسول المحببة التي كانت من أكثر من حدّث عن الرسول، ولذلك يتردد اسمها كثيرًا في أسانيد الروايات المروية عن عروة، وجدّته لأبيه صفية بنت عبد المطلب عمة الرسول، وعمة أبيه خديجة بنت خويلد زوجة الرسول الأولى وأمّ أبنائه جميعًا باستثناء إبراهيم بن مارية، لذلك فإنّ عروة تربطه صلات قرابة وطيدة بأحفاد الرسول من علي بن أبي طالب وفاطمة بنت محمد، وأخي عروة عبد الله بن الزبير قائد أبناء المهاجرين والأنصار الذين لم يرضوا بخلافة يزيد بن معاوية[23].

لئن لم يؤثّر هذا الوسط الذي نشأ فيه عروة المشحون بمسلمي الساعة الأولى المقربين من رسول الله في بروزه شخصيةً سياسية، مثلما كان شأن أخيه عبد الله، فقد أثّر في نشأته بصفته عالمًا، ويُعدّه أصحابُ التراجم كثيرًا من الأشخاص الذين أخذ عنهم عروة الحديث وخاصة خالته عائشة[24]. وتنعت كتب التراجم هذه عروة بكونه "ثقة كثير الحديث، فقيهًا عالمًا مأمونًا ثبتًا"[25]، وأنّه "بحر لا ينزف"[26]. ويبدو أنّ عروة هذا كان يرتاد مسجد المدينة في آخر عهد معاوية بن أبي سفيان (41 - 60هـ/ 662 - 680م) مع جماعة من المهتمين بالعلم[27] في ذلك الوقت، ولعلهم كانوا يتبادلون هناك بعض الآراء ويناقشونها، وقد جمعت هذه الاجتماعات الليلية بين عروة وأبي بكر بن عبد الرحمن وعبد الملك بن مروان وعبد الرحمن بن مسور وإبراهيم بن عبد الرحمن وقبيصة بن ذؤيب الخزاعي[28].

ولعل العلاقة التي ربطت بين عروة بن الزبير وعبد الملك بن مروان أيام خلافته تعود جذورها إلى هذه الاجتماعات العلمية. وقد نتج عن هذه العلاقة على ما ورد في المصادر رسائل كتبها عروة بن الزبير إلى عبد الملك بن مروان بطلب منه حول أمور كثيرة تتعلق بالرسول ورسالته وخاصة عندما كان في مكة[29].

يمكن أن نعدّ هذه الرسائل المدونة التي بعثها عروة إلى عبد الملك في فترة خلافته (أي بين 65 و86هـ/ 685 و705م) اللبنة الأولى لبروز أدب السيرة ابتداء من القرن الثاني للهجرة عن طريق الزهري وابن إسحاق... فإلى جانب شهرة عروة بمعرفة الحديث والفقه، كان له إلمام بكثير من أخبار الأيام الأولى للإسلام، والتي كان قد أخذها عن أبيه وأمه، وخاصة عن عائشة التي لم يكن يقطع زيارتها وسؤالها[30]، لأنها عمّرت أكثر من أبويه.

---

22 عروة بن الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي القرشي، ولد بين 23هـ/ 644م و29هـ/ 650م، عاش في مصر من 58هـ/ 678م إلى 65هـ/ 685م. وكان إلى جانب أخيه عبد الله بن الزبير لما حاصر الأمويون مكة، وبعد هزيمة عبد الله اتجه عروة إلى عبد الملك بن مروان ثمّ عاد إلى المدينة. وأجاب على عديد الرسائل التي بعث بها عبد الملك إليه في فترة خلافته (65 - 86هـ/ 685 - 705م). وتوفي عروة في حدود سنة 94هـ. انظر سزكين، المجلد 2، ص 70.

23 هوروفتس، ص 11.

24 ابن سعد، ج 5، ص 175؛ شمس الدين بن خلكان، **وفيات الأعيان**، إحسان عباس (محقق)، المجلد 3 (بيروت: دار صادر، د. ت)، ص 255؛ أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج 7 (بيروت: دار صادر، 1326هـ)، ص 180، 181.

25 ابن سعد، ج 5، ص 179؛ العسقلاني، **تهذيب**، ج 7، ص 182.

26 المرجع نفسه، ج 5، ص 181؛ البخاري، **التاريخ الكبير**، ج 4 (حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، 1321هـ)، ص 31.

27 ابن خلكان، ج 5، ص 258.

28 البلاذري، **أنساب الأشراف**، محمد حميد الله (محقق)، ج 1 (القاهرة: دار المعارف، 1959)، ص 257؛ هوروفتس، ص 12.

29 كثيرًا ما نجد في الأسانيد التي يوردها الطبري العبارة التالية: "حدثنا هشام بن عروة عن عروة أنه كتب إلى عبد الملك بن مروان..."، انظر: محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، محمد أبو الفضل إبراهيم (محقق)، ج 1 (القاهرة: دار المعارف، 1968).

30 هوروفتس، ص 18.

تمثّل كتابات عروة أقدم المدونات التي اهتمت بحياة الرسول وبسيرته، كما تمثّل أقدم نصوص النثر التاريخي العربي. وقد وصلتنا كتابات عروة عن طريق ابن إسحاق والواقدي وابن سعد والطبري، وقد ورد معظمها برواية هشام بن عروة وابن شهاب الزهري[31].

على خلاف أبان بن عثمان، اشتهر عروة بن الزبير بوصفه محدّثًا وفقيهًا أولًا، وإخباريًا ثانيًا، ركّز اهتمامه على أخبار سيرة النبي وعلى حوادث عهد الخلفاء الأولين.

إلى جانب أبان بن عثمان الذي اهتم بالمغازي مع أنّه اشتهر بالحديث وعروة بن الزبير الذي برز محدثًا وفقيهًا أولًا وإخباريًا ثانيًا، برز في عداد المهتمين بالمغازي والسيرة أيضًا:

شرحبيل بن سعد[32]

يذكر أنه أعدّ قوائم بالمهاجرين وبمن اشتركوا في بدر وأُحُد[33]. ويذكر أنّ شرحبيل "كان من أعلم الناس بالمغازي فاتهموه بإعطاء السابقة إلى الإسلام لمن لا سابقة له، وكان قد احتاج فأسقطوا علمه ومغازيه"[34]. ولهذا السبب لم يأخذ عنه ربما ابن إسحاق والواقدي شيئًا، في حين أورد عنه ابن سعد خبرًا عن هجرة النبي من قباء إلى المدينة[35].

لقد اهتم شرحبيل مثله مثل عروة بالمغازي، غير أنّ احتياجه في آخر حياته أدخل الشك في صدقية علمه فسقط معظمه.

لقد كان كل من أبان بن عثمان وعروة بن الزبير وشرحبيل بن سعد أول المهتمين بغزوات الرسول وبجوانب من حياته وحياة أصحابه، غير أنّ هذا الاهتمام كان بدرجات متفاوتة. وتجدر الملاحظة هنا أنّ اهتمام كل من أبان بن عثمان وعروة بن الزبير وشرحبيل بن سعد لم يكن أصليًا، وإنّما تفرّع عن الحديث؛ حتى أنّ الدارس يصعب عليه، وخاصة في ما يتعلق بأبان بن عثمان، أن يتبين هذا الاهتمام الجنيني بأدب السيرة الذي سيتضح أكثر من جيل إلى آخر. ولنتبين هذا النسق المتدرج الذي أدى إلى نشأة أدب السيرة، لا بد من التعرض إلى جيل آخر ساهم في نشأة هذه السيرة فكانت مساهمته أكثر وضوحًا من الجيل السابق.

يتكون هذا الجيل من ثلاثة أشخاص نعتوا بكونهم أساتذة ابن إسحاق[36]، وهم على التوالي:

عبد الله بن أبي بكر بن حزم الأنصاري المدني[37]

يبدو، من خلال ما اقتبسه عنه ابن إسحاق والواقدي وابن سعد والطبري، أنّ عبد الله من رواة الحديث في ما يخص المغازي[38]. ويشير هوروفتس إلى أنّ عبد الله هو مؤلّف كتاب "المغازي" الذي رواه على ما يبدو ابن أخيه عبد الملك بن محمد القاضي المتوفى عام 176هـ/ 792م، كما ورد ذلك في الفهرست لابن النديم[39].

---

31 المرجع نفسه، ص 22، 23.

32 "هو مولى بني خطمة من الأنصار، يقال أنه عرف عليا الذي قتِل سنة 123هـ، وقد نيف على المئة. روى الحديث عن زيد بن ثابت وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري"، انظر: هوروفتس، ص 25.

33 سزكين، ج 2، ص 72.

34 هوروفتس، ص 26.

35 المرجع نفسه، ص 27.

36 المرجع نفسه، ص 37.

37 "توفي سنة 153هـ، ويقال سنة 130هـ. روى عن أبيه وخالة أبيه عمرة بنت عبد الرحمن وأنس بن مالك... وعبد الله بن واقد وعبد الملك بن أبي بكر وعروة بن الزبير وابنه هشام وغيرهم. قال ابن سعد كان ثقة كثير الحديث عالما..."، انظر: **تهذيب**، ج 5، ص 164، 165.

38 هوروفتس، ص 41.

39 المرجع نفسه، ص 41؛ سزكين، ج 2، ص 30.

يتمثّل ما أضافه عبد الله بن أبي بكر بالنسبة إلى الجيل السابق - وخاصة عروة بن الزبير وشرحبيل بن سعد اللذين دوّنا نتفًا متفرقة عن حياة النبي وغزواته - في تأليفه كتاب "المغازي" الذي لم يقتصر فيه على غزوات الرسول، وإنما اعتنى فيه أيضًا بشبابه وأعوامه الأولى، وبالوفود وأخبار الردّة..."[40].

ولا يتعرض عبد الله بن أبي بكر إلى ذكر الإسناد الذي أخذ عنه الأخبار بصفة منظمة، وإن حدث وذكر الإسناد فإنه لا يتغافل أبدًا عن ذكر خالته الكبرى عمرة بنت عبد الرحمن التي أخذ عنها الأخبار مشافهة[41]. لم يقتصر عبد الله بن أبي بكر، والذي ساهم مساهمة فعالة، على إبراز أخبار المغازي التي تفرعت عن الحديث، وبدأت تتمشى لتستقل عنه عبر جمع الأخبار التي وصلته؛ وإنما ابتكر عملية "الترتيب السنوي للحوادث"[42]. وسيكون لهذا الترتيب الأثر الفعال في اكتمال "أدب السيرة" مثلما سيبرز مع ابن إسحاق. واعتمد عبد الله بن أبي بكر في تجميعه أخبار حياة النبي على أخبار الرواة، وعلى المدونات أيضًا مثل رسالة النبي إلى ملوك حمير.

لقد أضاف عبد الله بن أبي بكر الكثير من العناصر التي ساهمت في تطور الأخبار المتعلقة بالنبي، والتي فرّعها محدّثو المدينة المشهورون عن علم الحديث، وقد ساهمت هذه العناصر الإضافية في بلورة أدب السيرة الذي سيكتمل في نهاية النصف الأول من القرن الثاني للهجرة.

عاصم بن عمر بن قتادة[43]

يُعدّ عاصم بن عمر أيضًا أحد أبرز أساتذة محمد بن إسحاق. واتفقت كل كتب التراجم على أنه كان عالمًا بالمغازي والسيرة[44]. ولعل هذا ما جعل الخليفة عمر بن العزيز (99 - 101هـ/ 718 - 720م)، يأمره "بأن يجلس في مسجد دمشق فيحدّث الناس بالمغازي ومناقب الصحابة"[45]. وهكذا يضيف عاصم خطوة أخرى ليسير أدب السيرة نحو الاستقلال عن الحديث، إذ يدرس أول مرة علم المغازي والسيرة بصفة مستقلة عن الحديث في المسجد، وهو مكان عام.

بهذه الكيفية يبرز مع بداية القرن الثاني للهجرة أدب المغازي والسيرة بوصفه علمًا مستقلًا، يدرّس للعموم بصفة رسمية. وبهذا بدأت نشأة علم المغازي والسيرة تتوضح علمًا قائمًا بذاته، دعمه الخلفاء، وخرج إلى الناس بصفته علمًا مستقلًا بالنسبة إلى ما كان متداولًا في ذلك الوقت.

وقد استفاد عاصم، مما لا شك فيه في حديثه عن المغازي ومناقب الصحابة، من النتف والكتب التي كتبها الذين سبقوه من المهتمين بهذا العلم بصفة متوازية مع علم الحديث الذي كان العلم الوحيد إلى جانب التفسير المتداول بين الناس.

هكذا، برز علم المغازي والسيرة بصفة رسمية وواضحة مع عاصم بن عمر، عن طريق الدروس التي كان يلقيها في مسجد دمشق عن المغازي ومناقب الصحابة. وكان ذلك من حيث هو علم مختلف عن الحديث.

على هذا الأساس يمكن القول إنّ القطيعة التامة في الفصل بين المغازي والحديث، وقعت مع عاصم بن عمر بعد أن هيأ له كل الذين سبقوه الأرضية الثقافية والسياسية الملائمة.

---

40 المرجع نفسه، ص 42.

41 انظر إسناد عبد الله مثلما ورد في **سيرة ابن هشام**، ج 4، ص 314: "قال ابن إسحاق: وحدثني عبد الله بن أبي بكر عن امرأته فاطمة بنت عمارة، عن عمرة بنت عبد الرحمن بن أسعد بن زرارة عن عائشة"، انظر: هوروفتس، ص 42.

42 هوروفتس، ص 43.

43 هو تابعي من الأنصار، روى عن بعض الصحابة مثل جابر بن عبد الله وأنس بن مالك، وروى عنه ابنه الفضل وابن إسحاق وغيرهم. كان راوية للعلم، وله معرفة بالمغازي والسيرة. توفي سنة 120هـ/ 738م أو 119هـ/ 737م ... انظر العسقلاني، **تهذيب**، ج 5، ص 54.

44 المرجع نفسه.

45 المرجع نفسه.

وعلى الرغم من حدوث هذه القطيعة مع عاصم بن عمر، فإنّها لم تكن نهائية وتامة، لأنّ ذلك يتطلب حلقات أخرى حتى يقع الانفصال بين السيرة الجنين والحديث الذي حملها في رحمه وحضنها إلى أن ترعرعت واستقلت بذاتها.

أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري[46]

لقد تعددت مراحل تكوّن أدب السيرة التي تعود إلى النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، غير أنه يمكننا القول باكتمال هذا الأدب مع الزهري هيكلًا وجوهرًا وشكلًا. وقد كان أعلم رجال عصره وأكثرهم حفظًا، ويذكر أنه أول من دوّن العلم[47]. وفي هذا الصدد يشير فؤاد سزكين إلى "أنّ تدوين الحديث يرجع إلى وقت مبكر، ولم يكن على الزهري سوى أن يجمع هذه النصوص المدونة والمتناثرة في كراسات مختلفة وأن ينظر فيها، وقد سبقه في هذا العمل عبد الله بن أبي بكر بن حزم إذ كلفه عمر بن عبد العزيز بذلك"[48].

يبدو أنّ الزهري، وهو يجمع المدونات المتناثرة، قد استفاد كثيرًا من الذين سبقوه في الاهتمام بأقوال النبي وأفعاله. فأخذ عن عروة رسائله التي بعث بها إلى عبد الملك بن مروان، وعن شرحبيل بن سعد قوائمه التي أعدها في أسماء المهاجرين والمشاركين في بدر وأُحُد، وعن عبد الله بن أبي بكر بن حزم التدوين وترتيب الحوادث بحسب السنين وتدرّجها زمنيًّا، كما نقل عن عاصم بن عمر مجمل ما توصل إلى جمعه من العلم في المساجد.

لقد اكتسب الزهري عن طريق الاستفادة من المزج بين الذين سبقوه وعاصروه صيتًا عظيم الشأن، جعل طلاب العلم يتهافتون عليه من كل صوب وحدب. ولمّا كثرت الرغبات في الاستماع إليه "كان الزهري يجيز للتلميذ أن يروي النص دون سماع على شيخ أو قراءة عليه، وهذا ما أطلق عليه في علم أصول الحديث اسم الإجازة والكتابة"[49].

إلى جانب قيام الزهري بتدوين الحديث ونشر العلم كان "لا يوجد من هو أعلم منه بسنة ماضية"[50]، إذ لم يقتصر على رواية مغازي عروة بن الزبير، بل قام ببحث واسع حول روايات المدينة وأحاديثها، وكتب ما كان يسمع ليعين ذاكرته، وقد محّص تلك الروايات ووضعها في إطار متين وواضح. تجعلنا دراسة رواياته التي وصلتنا في مصادر مختلفة، نميل إلى أنّ الزهري كان أول من أعطى "السيرة" - وهو التعبير الذي استعمله - هيكلًا محدودًا ورسم خطوطها بوضوح. "وتبدأ خطته بذكر بعض المعلومات عن فترة ما قبل الإسلام، والتي تتصل بحياة النبي محمد ﷺ، ثمّ يتناول النواحي المهمّة من الفترة المكية من حياة الرسول، ثمّ الهجرة إلى المدينة والمغازي وفتح مكة وبعض السفارات التي أرسلها الرسول والوفود التي قدمت عليه، ثمّ يتعرض لذكر مرضه وموته. وقد راعى الزهري التسلسل الزمني في حوادث السيرة وأعطى تواريخها المهمّة"[51].

---

46 سمع سهل بن سعد وأنس بن مالك وسنينا أبا جميلة وأبا الطفيل، وروى عنه صالح بن كيسان ويحي بن سعيد... وقتادة. وقيل أنه لا يوجد من هو أعلم منه. توفي بالشام سنة 124هـ. انظر: البخاري، **التاريخ الكبير**، ج 1، ص 220، 221. "كان جده عبيد الله ابن شهاب شهد بدرا وأُحُدا مع المشركين. وكان أبوه مسلم بن عبيد الله مع ابن الزبير. ولم يزل الزهري مع عبد الملك بن مروان ثم مع هشام بن عبد الملك، وكان يزيد بن عبد الملك استقضاه". ابن قتيبة، **المعارف**، ثروت عكاشة (محقق) (مصر: دار المعارف، 1969)، ص 472.

47 جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي، **صفة الصفوة**، محمود الفاخوري (محقق)، ج 2 (حلب: دار الوعي، 1970)، ص 137.

48 سزكين، ج 2، ص 76.

49 المرجع نفسه، ج 2، ص 76.

50 ابن الجوزي، ج 2، ص 137.

51 الدوري، ص 23.

يبيّن ما ذكره عبد العزيز الدوري عن الزهري أنّ الرجل استطاع، بشدة حفظه وسعة اطلاعه ومكانته المتميزة عند خلفاء بني أمية، أن يستوعب كل المبادرات التي سبقته، وأن يؤلف بينها بصفة تجعلنا نعتقد أنّ الزهري هو "المؤسس" الحقيقي للسيرة التي "ابتدع تسميتها بعد أن عرفت إلى حد ذلك الوقت باسم المغازي"[52]، وحدد هيكلها وضبط مادتها وشكلها.

هكذا تمكن الزهري، وهو أكبر محدثي المدينة، من جعل أدب السيرة يكتمل نضجه ليصبح علمًا قائمًا بذاته بعد أن كان متفرعًا عن الحديث.

وعلى الرغم من أنّ الزهري كان له شأن عظيم في تطور نشأة السيرة، فإنه لم يصل إلينا كتاب كامل باسم هذا المؤلف المشهور من خلال الأسانيد. لذلك لا بد من رجال آخرين يأخذون المشعل عن الزهري ليكملوا مسيرته التي بلغت مرحلة مهمة من النضج، غير أنها لم تثمر كتابًا مع أنها أوجدت مادته وهيكله وشكله.

موسى بن عقبة[53]

لقد رسّخ موسى بن عقبة - على ما يبدو - ما أسسه الزهري أستاذه، وخاصة ما يتعلق بتأكيد مدرسة المدينة الإسناد والاهتمام بذكر تواريخ الحوادث. كما يبدو أنّ موسى هذا قد كان الحلقة الرابطة بين آثار الزهري وكتاب ابن إسحاق الذي سيبرز في أواخر النصف الأول من القرن الثاني للهجرة أي بعد بضع سنوات من وفاة الزهري.

لقد استغرقت نشأة كتابة السيرة مدة زمنية طويلة، عرفت مراحل متعددة تدرجت نحو الاكتمال حتى برز كتاب محمد بن إسحاق الذي يُعدّ آخر مرحلة في نشأة كتابة السيرة التي بدأت بذورها مع أبان بن عثمان وعروة بن الزبير خاصة، مرورًا بعبد الله بن أبي بكر بن حزم، فالزهري فموسى بن عقبة، انتهاءً بمحمد بن إسحاق الذي سيمثّل كتابه المصدر الأصل لأخبار السيرة بالنسبة إلى كل الذين جاءوا من بعده مثل الواقدي وابن سعد وابن خياط والبلاذري والطبري.

محمد بن إسحاق[54]

لقد طغت شهرته على كل الذين سبقوه وساهموا بطريقة ما في بناء "أدب السيرة"، لأنه "كتب أقدم سيرة تكاد تكون محفوظة بكليتها[55]". وبما أنّ ابن إسحاق روى عن كثير من محدّثي المدينة مثل عاصم بن عمر ويزيد بن رومان ومحمد بن إبراهيم وابن شهاب الزهري وفاطمة بنت المنذر زوجة هشام بن عروة[56]، فقد تأثر كثيرًا بهيكل السيرة الذي ضبطه أستاذه الزهري. وتتألف خطته الأصلية من ثلاثة أقسام: المبتدأ والمبعث والمغازي. ويرجح عبد العزيز الدوري أنّ هذا الكتاب يتألف من قسمين متميزين وهما المبتدأ والمغازي، لذا يمكن روايتهما معًا أو كلًا على حدة[57].

ولم يتأثر محمد بن إسحاق بأسلوب مدرسة الحديث بالمدينة وخاصة أستاذه الزهري، إذ التزم نقل الهيكل الذي حدده للسيرة، ولكنه تأثر أيضًا بأسلوب القصاص. ولهذا تمّ الجمع في كتابه بين الأحاديث والروايات التاريخية والإسرائيليات والقصص الشعبي مع كثير من

---

52 سزكين، ج 2، ص 65.

53 ذكر الواقدي "كان لإبراهيم وموسى ومحمد بني عقبة حلقة في مسجد رسول الله ﷺ، وكانوا كلهم فقهاء ومحدثين وكان موسى يفتي... ويبدو أنه لم يكن على صلة بخلفاء بني أمية. توفي موسى بن عقبة سنة 141هـ/ 759م، ويعد من المتبحرين المتخصصين في المغازي"، هوروفتس، ص 70.

54 "هو محمد بن إسحاق بن يسار، مولى قيس بن مخرمة بن عبد المطلب بن عبد مناف. يذكر الرواة أنّ يسارًا كان من سبايا عين التمر الذين بعث بهم خالد بن الوليد إلى أبي بكر بالمدينة. ولد حوالي (85هـ/ 704م) بالمدينة وتوفي ببغداد سنة 150 أو151هـ/ 767م"، انظر: ابن قتيبة، ص 491؛ سزكين، ج 2، ص 88.

55 الدوري، ص 27.

56 ياقوت الحموي، **معجم الأدباء** (بيروت: دار المشرق، د. ت)، ج 18، ص 5، 6.

57 الدوري، ص 27.

الشعر الصحيح والموضوع. جعل تنوع مواضيع كتاب سيرة ابن إسحاق مصادره تتعدد، إذ أخذ في المبتدأ عن أهل الكتاب والداخلين حديثًا في الإسلام، وخاصة وهب بن منبه الذي لا يوثقه محدثو المدينة. كما أخذ ابن إسحاق في المبتدأ عن العجم وروى قصصًا عربية قديمة وأقاصيص من أصل يماني[58]. أمّا فترة المبعث والمغازي فقد جمع مادتها خاصة عن أساتذته في المدينة مع إضافات حصل عليها من بحوثه التي لا تعدو في بعض الأحيان أن تكون مجرد شرح لبعض آيات القرآن أخذه عن غيره أو قام به هو بنفسه[59].

وما يلفت الانتباه في ما أورده ابن إسحاق عن الفترة المكية هو استغناؤه عن الإسناد الذي اهتم به كثيرًا محدثو المدينة في تلك الفترة وخاصة الزهري[60]. وقد أدى حذف ابن إسحاق الإسناد في كثير من الأخبار المكية إلى غلبة أسلوب القصص الذي قد يكون ابن إسحاق واعيًا بإدراجه، ولعل هذا ما جعله يستعمل كلمة قصة في كثير من الأخبار التي يوردها.

وتشير مصادر كثيرة عند تعرضها لمحمد بن إسحاق إلى أنّ أهل الحديث في المدينة يتهمونه ويضعفونه[61]. ومن أهم ما كانوا يتهمونه به أنه كان يغازل النساء[62]، بدليل جلوسه بالقرب منهن في مؤخّر المسجد وروايته عنهن وخاصة فاطمة بنت المنذر[63]، كما اتهم بكونه شيعيًا - يقدّم عليًا على عثمان - وقدريًا[64].

لعل كل هذه المآخذ والتهم هي التي جعلت العلماء، وخاصة منهم محدثي المدينة، ينتقدون سيرة ابن إسحاق ويضعفونها. ويمكن تلخيص النواحي التي ينتقدها المحدثون في كتاب ابن إسحاق في ثلاث:

- اعتماده على أهل الكتاب في الرواية مسميًا إياهم أهل العلم الأول[65].
- إيراده الشعر الموضوع من دون التأكد من صحته أو خطئه.
- أخطاؤه في الأنساب وتساهله في إيراد الإسناد إلى حد الإهمال.

على الرغم من حدة النقد الذي تعرضت له سيرة ابن إسحاق من المحدثين، فإنّ ذلك لم يؤثّر كثيرًا لا في أهميتها العلمية لاعتمادها المركّز على القرآن ولتنوع مصادرها، ولا الوجدانية لاعتمادها على أسلوب القصص الذي جعل روايتها جذابة ومستساغة. وهو ما قد يكون ساهم كثيرًا في تناقلها، إذ أمكنها بلوغ مؤلفين عاشوا بعد ابن إسحاق فدونوها بعد تنقيحها، الأمر الذي سهل المحافظة عليها، وجعل مؤلفها ابن إسحاق يعرف بكونه "أول من جمع مغازي رسول الله ﷺ وألّفها"[66].

وعلى الرغم من أنّ ابن إسحاق كان أول من جمع سيرة النبي بأكملها، فإنه "لم يحفظ لنا كتابا كاملًا له في صورته الأصلية، وتوجد مخطوطة في القسطنطينية في مكتبة كبريلي قد يظن من الفهرست أنها تحتوي على الكتاب بصورته الأصلية، ويتجلى عند المعاينة أنها نسخة من ابن هشام"[67].

---

58 المرجع نفسه، ص 28.
59 المرجع نفسه.
60 سزكين، ج 2، ص 74.
61 محمد بن إسحاق بن النديم، **الفهرست**، روائع التراث العربي (بيروت: د. ت)، ص 92؛ الحموي، **معجم الأدباء**، ج 18، ص 6.
62 المرجع نفسه، ص 92.
63 ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج 18 (بيروت: دار صادر، 1995)، ص 6، 7.
64 المرجع نفسه، ج 18، ص 7.
65 ابن النديم، ص 92.
66 الحموي، **معجم الأدباء**، ج 18، ص 5.
67 هوروفتس، ص 82.

ومع أنّ كتاب ابن إسحاق لم يصل إلينا بصورته الأصلية، إلّا أنه يمكن القول بإمكان الحصول عليه كاملًا. فإلى جانب سيرة ابن هشام التي هي في الأصل كتاب منقح لسيرة ابن إسحاق، يمكننا أن نجد ما حذفه ابن هشام بقصد وبغير قصد في مصادر أخرى مثل تاريخ الطبري وتفسيره[68]، وخاصة ما يتعلق بأنبياء أهل الكتاب ومقتطفات من الفصول المنتمية إلى المبتدأ[69]. وأمّا الجانب المتعلق بتاريخ مكة القديم فنجده في كتاب الأزرقي في أخبار مكة[70]، هذا إلى جانب بعض في أخبار المغازي التي حذفها ابن هشام وحفظها الطبري.

بهذه الكيفية وخلافًا للمؤلفات التي سبقت ابن إسحاق، والتي لا نجد منها سوى بعض النتف المتفرقة في المصادر انطلاقًا من القرن الثالث هجري، فإنّ سيرة ابن إسحاق وقع الحفاظ عليها بصورة تكاد تكون كاملة. وتجدر الإشارة إلى أنّ نسخة ابن هشام برواية البكائي (ت. 183هـ/ 900م) تلميذ ابن إسحاق المباشر، قد اتسع انتشارها بما جعل استعمالها يطغى على الكتاب الأصلي، ويقلل الحاجة إليه منذ زمن بعيد، حتى أنّ اليعقوبي (ت. 284هـ/ 897م) لم يعتمد سيرة ابن إسحاق الأصلية، وإنما اعتمد سيرة ابن هشام[71].

من خلال ما وصلنا عن سيرة ابن إسحاق عن طريق ملخص ابن هشام أو مختلف النتف المنتشرة في الطبري والأزرقي خاصة، وبدرجة أقل في أسد الغابة لابن الأثير[72]، والإصابة لابن حجر العسقلاني[73]، يمكن تصور منهج سيرة ابن إسحاق الذي أورده هوروفتس[74] كالآتي:

المبتدأ

وينقسم إلى أربعة فصول:

- أنبياء فترة ما قبل الإسلام منذ خلق العالم حتى زمن عيسى، وقد اعتمد ابن إسحاق في هذا الفصل على روايات وهب بن منبه وعبد الله بن عباس، وأخبار الأدباء اليهود والمسيحيين ونصوص الكتب المقدسة (العهد القديم والعهد الجديد والقرآن). وقد حذف ابن هشام القسط الأوفر من هذا الفصل، غير أنّ الطبري أورد معظم ما جاء فيه. وتعرض ابن إسحاق في هذا الفصل أيضًا إلى أساطير الأولين المتعلقة بالقبائل العربية عاد وثمود التي يبدو أنه استوحى مادتها من القرآن.
- أخبار اليمن، وقد اعتمد ابن إسحاق في هذا الفصل على القرآن، وخاصة على السورة التي تتناول "أصحاب الأخدود"[75]، للبحث في انتشار اليهودية والمسيحية في جنوب بلاد العرب، كما تعرض للحديث عن أبرهة وجيشه الذي قام بحملة فاشلة على مكة من خلال قصة "أصحاب الفيل"[76]، وقد حفظ لنا ابن هشام مادة هذا الفصل.
- القبائل العربية وعبادتها الأصنام، وقد حافظ ابن هشام على هذا الفصل أيضًا[77].
- أجداد النّبيّ المباشرين والدّيانات المكّيّة. وقد حافظ لنا ابن هشام على هذا الفصل أيضًا[78].

---

68 الطبري، **تاريخ الأمم**، ج 1، وأيضًا **جامع البيان**.
69 هوروفتس، ص 83.
70 الأزرقي، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، رشدي الصالح ملحس (محقق) (بيروت: دار الأندلس، 1989).
71 هوروفتس، ص 87.
72 ابن الأثير الجزري، **أسد الغابة في معرفة الصحابة** (طهران: المكتبة الإسلامية، د.ت).
73 ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصّحابة** (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1939).
74 هوروفتس، ص 84 - 87.
75 سورة البروج.
76 سورة الفيل.
77 ابن هشام، **سيرة النبيّ**، ج 1، ص 78 - 93.
78 المرجع نفسه، ص 93.

لم يعتمد ابن إسحاق في هذا القسم على الأسانيد إلّا بصفة نادرة، وقد أورد معظمها في القسم المتعلق بالوحي في فترة ما قبل الإسلام.

المبعث

يشمل حياة النبي في مكة والهجرة والفترة الأولى من نشاطه في المدينة حتى معركة بدر. وإلى جانب القصص، يورد ابن إسحاق في هذا القسم بعض الوثائق مثل معاهدة النبي مع أهل يثرب من الأوس والخزرج التي ينفرد بها[79] من دون سائر جامعي المغازي الأولين، ومجموعات كاملة بالقوائم مثل قائمة تضمّ المؤمنين الأولين، وأخرى بذكر المهاجرين إلى الحبشة، وثالثة بذكر أول من أسلم من الأنصار، ورابعة بالمشاركين في بيعتي العقبة، وقائمة خامسة بالمهاجرين والأنصار الذين آخى النبي بينهم.

أكد ابن إسحاق في هذا القسم من السيرة الإسناد، وقد اعتمد خاصة على روايات أساتذته من أهل المدينة، ولذلك حفظ ابن هشام معظم هذا القسم باستثناء بعض التفاصيل وبعض الشعر الذي وقع التشكيك في صحته.

المغازي

تتناول تاريخ النبي في المدينة من معركة بدر إلى وفاته. روى ابن إسحاق أخبار الغزوات عن طريق أساتذته من أهل المدينة مثل عبد الله بن أبي بكر الذي أخذ عنه النظام السنوي في ترتيب الحوادث، والزهري الذي نقل عنه الهيكل الذي استوعب أدب السيرة، وعاصم بن عمر الذي جمع مختلف الأخبار المتعلقة بالمغازي ومناقب الصحابة ليلقيها دروسًا عامة في مسجد دمشق.

هكذا، يتبين أنّ أول كتاب حفظ لنا عن سيرة النبي ألّفه ابن إسحاق. مع التأكيد أنّ نشأة هذا الأدب وتطوره لم يحدث مرة واحدة مع هذا المؤلف، وإنما نشأ وتطور عن طريق كثير من المؤلفين الذين سبقوه، فكان لهم عظيم الشأن في تأسيس مضمون هذا الأدب وإبراز منهجه وهيكله. فما كان من ابن إسحاق إلّا أنّ استغل كل هذا الإرث الذي تراكم خلال فترة زمنية تفوق نصف القرن عن طريق محدثي المدينة فاستوعبه ليؤلف بعد ذلك كتاب **سيرة النبي** الذي حفظ لنا معظمه - باستثناء الفصل الأول من القسم الأول - ابن هشام الحميري المتوفى سنة 213 أو 218هـ/ 829 أو 834م.

بعد أن اكتملت مسيرة نشأة أدب السيرة مع ابن إسحاق، أخذ هذا النوع الجديد من العلوم الإسلامية ينتشر يومًا بعد يوم، ويتسع شيئًا فشيئًا إلى أن أنتج ما يعرف بمدوّنات التاريخ العالمي، وعلى هذا الأساس يمكن أن تُعدّ السيرة النبوية اللبنة الأولى لنشأة علم التاريخ عند العرب[80].

محمد بن عمر الواقدي[81]

لقد عرف الواقدي مقارنة بكل الذين سبقوه بأنه كان "أعلم الناس بأمر الإسلام وأمّا الجاهلية فلم يعلم منها شيئًا"[82]. ولذلك فقد صنّف كتاب "المغازي" الذي اهتم فيه بما قام به الرسول وأصحابه من غزوات وسرايا عندما أصبحوا في المدينة. وفي هذا الأمر اختلف الواقدي عن ابن إسحاق ومن سبقه في تصور مادة السيرة، إذ تخلى عن المبتدأ والمبعث واقتصر على المغازي.

---

79 إلى جانب ابن إسحاق الذي نقل عنه ابن هشام، لم يذكر المعاهدة التي عقدت بين الرسول وأهل يثرب والمعروفة بصحيفة المدينة إلا ابن سيد الناس، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير** (بيروت: دار الجيل، 1974)، ص 197، 198.

80 الدوري، ص 32، 33.

81 "ولد بالمدينة سنة 130هـ / 747م، وتوفي ببغداد سنة 207هـ/ 823م. ينتمي إلى الموالي الذين كانوا يعيشون في المدينة، ويلقب بالواقدي نسبة إلى جده واقد. يعد من مؤرخي المدينة مع أنه قضى أعوامه الثلاثين الأخيرة في بغداد. تقلد منصب قاضٍ في عهدي هارون الرشيد والمأمون"، سزكين، ج 2، ص 100، 101؛ هوروفتس، ص 101.

82 محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تهذيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، غنيم عباس غنيم وأيمن سلامة وآخرون (محققون)، ج 9 (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2004) ص 365.

واختلف الواقدي عن ابن إسحاق أيضًا في اعتماد "أسلوب أكثر دقة، واستعمال الإسناد، وفي تحقيق تواريخ الحوادث، وفي نظرته للشعر الذي كان يقتبس منه باعتدال وفي تقليصه عنصر القصص الشعبي في مادته"[83]. وقد كان الواقدي تقريبًا من الأوائل في اعتماد الإسناد الجمعي في إيراد روايات مدرسة المدينة، ويضيف إليها ما توصل إليه بواسطة بحوثه الشخصية التي تدل على وجود نظرة نقدية لديه.

أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري[84]

يعود إلى ابن هشام الفضل في جمع سيرة ابن إسحاق، غير أنّ هذا الجمع لم يكن عامًا وشاملًا، وإنما اعتمد على الحذف والتصويب ليتجاوز بذلك تضعيف أهل المدينة ابن إسحاق وكتابه. ولعل هذا ما جعل سيرة ابن إسحاق تشتهر بسيرة ابن هشام، لأنّ الثاني مع أنه لم يؤلّف الكتاب، فقد تصرف في اختيار المادة، وتدخّل في ترتيب الحوادث، فأكسبه روحًا جديدة كادت تنسي الناس مؤلّفه الحقيقي.

يتواصل الاهتمام بالسير والمغازي في القرن الثالث أيضًا، ولكن بصفة مختلفة عمّا وقع تصنيفه من كتب خلال القرن الثاني للهجرة. فمنذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، أصبح الاهتمام بالسيرة أشمل وأعمّ، سواء كان ذلك بالنسبة إلى الإطار الزمني أو الإطار الجغرافي أو حتى بالنسبة إلى ما يتعلق بإطار السيرة في حد ذاتها. فسيرة النبي على الرغم من أنها بقيت الأبرز والأهم، فإنّها لم تبق السيرة الوحيدة، إذ أضيف إليها سير الصحابة والخلفاء والعظماء من كتاب وشعراء... إلخ، وفي هذا الصدد ألّف ابن سعد كتاب الطبقات.

محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري[85]

ألّف كتاب **الطبقات الكبرى**، وفيه ذكر سيرة النبي التي استقاها من مصادر كثيرة وخاصة أستاذه الواقدي، وذكر في هذا الكتاب أيضًا تراجم أصحاب النبي والتابعين وتابعي التابعين، واتبع تنقلاتهم في أمصار الإمبراطورية الإسلامية وأقاليمها كافة (المدينة، الطائف، اليمن، مصر، الشام، الكوفة، البصرة، خراسان...).

هكذا نلاحظ أنّ أدب السيرة ولد خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري أدبًا جديدًا يعرف بأدب التراجم. وقد قسّم ابن سعد كتابه **الطبقات الكبرى** إلى ثمانية أجزاء، خصص الأول والثاني منها لسيرة النبي، والثالث والرابع والخامس والسابع لتراجم أصحابه والتابعين وتابعي التابعين في مختلف أنحاء الامبراطورية، وأمّا الجزء الثامن فقد خصص لتراجم النساء اللاتي لهن علاقات دموية بالرسول وللمبايعات واللاتي روين عنه الأحاديث بصفة مرسلة أو متصلة. وقد وضع ابن سعد في القسم الأول من طبقاته المتعلق بسيرة النبي اللمسات الأخيرة لهيكل السيرة، إذ ذهب أبعد من الواقدي في تنظيم مادته وتبويبها وفي إعطاء مجموعة أوفر من الوثائق وفي اهتمامه بسفارات النبي. ويمثّل القسم الذي تناول فيه "فترة ما قبل الإسلام مقدمة لفترة الرسالة تحدث فيه عن بعض الأنبياء الذين لهم صلة برسالة النبي محمد ﷺ ثمّ ذكر نسبه، وقد توسع ابن سعد في الحديث عن شمائله وفضائله، وعن دلائل نبوته وجعل ذلك في باب خاص أصبح نموذجًا لأدب 'الشمائل والدلائل' فيما بعد"[86].

---

83 الدوري، ص 30.

84 كان مؤرخًا وعالمًا بالأنساب ونحويًا، ولد بالبصرة وعاش بعد ذلك بمصر فكانت وفاته بالفسطاط سنة 213هـ/ 829م أو 218هـ/ 834م.

85 ولد بالبصرة سنة 168هـ/ 784م، وتوفي ببغداد سنة 230هـ/ 845م. عاش حقبة من الزمن في المدينة، ثمّ عاش في مدن أخرى. يبدو أنّ ابن سعد عرف الواقدي في بغداد، وعلى الرغم من أنه استمع إلى عديد العلماء، فقد ظل الواقدي أستاذه الأول. ويعتمد أكثر كتابه في سيرة النبي على كتب الواقدي، ويبدو أنّ هشام بن محمد الكلبي كان مصدره المباشر في تاريخ اليهود والمسيحيين، وإلى جانب ذلك استفاد ابن سعد في المغازي من ابن إسحاق برواية زعيم بن يزيد، وأبي معشر برواية حسين بن محمد، وموسى بن عقبة برواية إسماعيل بن عبد الله، انظر: سزكين، ج 2، ص 111، 112.

86 الدوري، ص 32.

لقد بدأ أدب السيرة إذًا مع ابن سعد ينحو منحى شموليًا يتجه إلى "العالمية" من حيث المنهج. كما ولد هذا الأدب الذي تولد عن علم الحديث والتفسير، علومًا أخرى منها ما له علاقة بالسيرة ذاتها، والتي تفرعت إلى عدة جوانب أخرى مثل "دلائل النبوة وشمائلها"، ومنها ما يتصل بالسيرة، غير أنه مختلف عنها ويتعلق بأدب التراجم، وقد تدعم هذا المنحى الذي توخاه ابن سعد عن طريق:

خليفة بن خياط[87]

توخّى ابن خياط منهج ابن سعد نفسه، غير أنه اختلف عنه في اختيار المادة. إذ اهتم ابن خياط في كتابه **التاريخ** الذي جسد من خلاله فكرة التاريخ العالمي، مبتدئًا بسيرة النبي التي أوردها شديدة الاختزال مستعرضًا مولده أولًا، ثمّ هجرته، ثمّ مغازيه لينتقل بعد ذلك إلى ذكر الحوادث التاريخية الموالية لفترة النبوة مرتبًا إيّاها بحسب التطور الزمني سنة بعد سنة ابتداءً من السنة الأولى للهجرة التي سمّاها سنة إحدى من التاريخ[88].

يتأكد بعد ابن خياط المنحى العالمي لكتابة التاريخ الذي احتلت فيه السيرة النبوية - مع كل التطورات التي عرفتها خلال نشأتها - القسم الأول من كل كتاب، غير أنّ ما ميّز الكتابة التاريخية التي تلت ابن خياط هو تركيزها الشديد على القسم المتعلق بالمبتدأ أو بدء الخليقة، والذي كان قد ولّد الكثير من النقد والجرح عندما أورده ابن إسحاق في كتابه **سيرة النبي** - وهذا ما جعل ابن هشام يحذف الجزء الأهم منه مكتفيًا في ذلك بما له علاقة بالنبي محمد - ولم يعد التركيز على مسألة المبتدأ إلّا في أواخر القرن الثالث هجري مع:

أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر اليعقوبي[89]

لم يقتصر اليعقوبي - كما كان شأن ابن إسحاق - في قسم المبتدأ على تاريخ الأنبياء، وإنما تناول التاريخ الإيراني وتاريخ العرب قبل الإسلام وتاريخ الأمم القديمة كالآشوريين والبابليين واليونان والرومان والمصريين والبربر والأحباش والترك والصينيين[90]. وبذلك طبق فكرة التاريخ العالمي بصفة شاملة[91]. وبعد استعراض القسم المتعلق بتاريخ الإنسانية في فترة ما قبل الإسلام، اهتم اليعقوبي بمولد الرسول وأهم الحوادث التي واكبت نشأته ثمّ المبعث فالهجرة إلى الحبشة ثمّ معارضة قريش والخروج إلى الطائف ثمّ الهجرة إلى يثرب وما حدث فيها من غزوات، ليتعرض بعد ذلك إلى أمراء السرايا والجيوش ثمّ الوفود وكتاب النبي وأزواجه، فحجة الوداع فوفاته... ثمّ ينتقل بعد ذلك إلى استعراض الحوادث بحسب التسلسل الزمني إلى أن يصل إلى 259هـ/ 873م.

لقد صنّف اليعقوبي في هذا الكتاب تاريخًا لم يقتصر فيه على سيرة الرسول كما هو شأن ابن إسحاق، ولذلك كان المبتدأ عنده مختلفًا عن مبتدأ ابن إسحاق، كما أنّ أخبار السيرة التي أوردها اليعقوبي كانت شديدة الاختزال مقارنة بما أورده ابن إسحاق. يتكرر ما قام به اليعقوبي وبأكثر تفصيلًا وتمطيطًا مع:

---

87 توفي سنة 240هـ/ 854م، وقد كان ابن خياط إخباريًا ونسابة، اختص في دراسة الحديث. ولد في البصرة وفيها درس ولم يتحول إلى مدن أخرى كما كانت عادة معاصريه. ينتمي إلى بيت علم لأنّ جدّه خليفة وأباه كانا محدثين كبيرين. اتهم ابن خياط بميولاته العثمانية. ألّف خليفة بن خياط كتابين "**الطبقات**" و"**التاريخ**"، انظر:
S. Zakkar, art. "Ibn Khayat al-'Usfuri'", in *Encyclopédie de l'Islam*, T. III (leiden: Brill, 1990), p. 862.

88 خليفة بن خياط، **تاريخ**، أكرم ضياء العمري (محقق ومقدم)، ج 1 (النجف الأشرف: مطبعة الآداب، 1968)، ص 11.

89 توفي سنة 284هـ/ 897م، وهو مؤرخ جمع بين ثقافة واسعة وخبرة علمية في الإدارة، أمضى أيام شبابه في الأسفار وجمع المعلومات التاريخية والجغرافية. ألف "**كتاب التاريخ**" و"**كتاب البلدان**" في الجغرافية التاريخية وهو أول كتاب من نوعه، انظر: الدوري، ص 51.

90 هذا القسم مفقود من النّسخة المطبوعة.

91 الدوري، ص 51.

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري[92]

خلافًا لليعقوبي، يذكر الطبري روايات متعددة بأسانيدها الدقيقة، وهذا ما جعله يحفظ لنا الكثير من روايات ابن إسحاق التي حذفها ابن هشام، خصوصًا ما يتعلق بسيرة الأنبياء. ويبدو أنّ موجة الاهتمام بالتاريخ العالمي الذي يتضمن السيرة النبوية قد سادت في هذه الفترة، إذ نلمس المنحى نفسه عند المسعودي[93] في كتابه **مروج الذهب ومعادن الجوهر**.

يبدو إذًا من خلال الكتب الرائجة خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، أنّ كتب السيرة النبوية المستقلة بذاتها قد انعدمت لتصبح جزءًا ضمنيًا من التاريخ العالمي، غير أنّ هذا الانقطاع لن يدوم طويلًا، إذ عادت كتب السيرة بصفة مكثفة خاصة خلال القرون السادس والسابع والثامن والتاسع للهجرة.

وبما أنّ أدب السيرة غير قابل للتجديد في جوهره، فقد كان المؤلفون لكتب السيرة على نوعين:

- فريق عاش في ظل الأولين يتناولها بالشرح أو الاختصار أو النظم ليسهل حفظها[94] مثل السهيلي (عاش بين 508 و581هـ/ 1115 و1185م) صاحب كتاب **الروض الأُنُف**، وأبي ذر الخشني (عاش بين 533 و604هـ/ 1137 و1194 م)، وقد قام كل منهما بشرح سيرة ابن هشام، هذا إلى جانب قطب الدين الجماعيلي (ت. 735هـ/ 1335م) الذي شرح سيرة محمد بن علي بن يوسف في كتاب سماه **المورد العذب الهني في الكلام على سيرة عبد الغني**، وقاسم بن تطلوبغا ملخص سيرة مغلطاي (ت. 762هـ/ 1361م)، وهو صاحب كتاب **الإشارة إلى سيرة المصطفى وآثار من بعده من الخلفاء**.
- أمّا الفريق الثاني فقد صبغ نفسه بصفة المؤلف المبدع، إذ جمع كتب السيرة وألف بالاعتماد عليها كتبًا أخرى تبدو في ظاهرها لهؤلاء المؤلّفين المتأخرين، غير أنها في الحقيقة لغير واحد ممن سبقوهم ومن أمثال هؤلاء ابن فارس (ت. 395هـ/ 1005م)، ومحمد بن علي بن يوسف الشامي (ت. 600هـ/ 1204م)، وابن أبي طي يحيى بن حميد (ت. 630هـ/ 1233م)، وظهير الدين علي بن محمد كازروني (ت. 694هـ/ 1295م)، وعلاء الدين علي بن محمد الخلاطي الحنفي (ت. 708هـ/ 1309م)، وابن سيد الناس البصري الشافعي (ت. 734هـ/ 1334م) صاحب كتاب **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، وشهاب الدين الرعيني الغرناطي (ت. 779هـ/ 1378م) صاحب كتاب **رسالة في السيرة والمولد النبوي**، ومحمد بن يوسف الصالحي (ت. 942هـ/ 1536م) صاحب **السيرة الشامية**، وعلي بن برهان الدين (ت. 1044هـ/ 1635م) صاحب **السيرة الحلبية**، وغير هؤلاء كثيرون.

ولم تبرز السيرة النبوية لدى المؤلفين المتأخرين في مؤلفات مستقلة بذاتها فقط، وإنما برزت في كتب التاريخ العالمي مثل **الكامل في التاريخ** لابن الأثير (ت. 630هـ/ 1233م)، وكتاب **البداية والنهاية** لابن كثير (ت. 784هـ/ 1382م).

إنّ ما تجدر ملاحظته في هذا الصدد هو أنّ هيكل السيرة ومحتواها لم يطرأ عليهما أي تغيير لدى مؤلفي السيرة المتأخرين الذين نقلوا كل خصائص السيرة النبوية من سيرة ابن إسحاق التي نقحها ابن هشام، والأمر نفسه قام به مؤلفو كتب التاريخ العالمي الذين أدمجوا السيرة النبوية في كتبهم بصفتها جزءًا من هذا التاريخ، وذلك نقلًا عن المؤلفين المتقدمين الذين عاشوا خلال القرن الثالث للهجرة.

---

92 توفي سنة 310هـ/ 823م، يمثل الطبري قمة ما وصلت إليه كتابة التاريخ عند العرب. درس على أساتذة في الري وبغداد والكوفة والبصرة والشام واستقر في بغداد، انظر: الدوري، ص 55.

93 توفي سنة 346هـ/ 958م، ولد في بغداد وفيها قضى شبابه، انحدر من عائلة كوفية تدعي الانتساب إلى الصحابي عبد الله بن مسعود. تلقى المسعودي تكوينًا دينيًا فقهيًا وأدبيًا. لم يصل إلينا من مؤلفاته الكثيرة سوى **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، و**التنبيه والإشراف**، انظر:
Charles Pellat,"art. Al-Mas'ūdī," in *Encyclopédie de l'Islam*, T. VI (Leiden / Paris: E.J. Brill / G.-P. Maisonneuve & Larose 1991), p. 774.

94 مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، "مقدمة سيرة ابن هشام"، في: ابن هشام، ج 1، ص 6.



خاتمة

نشأت السّيرة النبويّة بوصفها أدبًا إسلاميًّا جديدًا من رحم الحديث النّبوي وتفسير القرآن، مع التشديد على أنّ هذا الأدب يختلف عن الحديث والتّفسير من ناحية المنهج لأنّ المادّة تنتظم فيه بحسب التّدرّج الزمني للحوادث، وهذا ما يجعل السّيرة تمثّل اللّبنة الأولى لنشأة علم التّاريخ عند العرب. ويختلف أدب السّيرة أيضًا من ناحية الأسلوب، لأنّه قام على حياكة قصّة مشوّقة تهدف إلى شدّ انتباه السّامع، على شاكلة القصص التي كانت تُروى في مجالس السّمر عند العرب قبل الإسلام، وليس على مواضيع منفصلة كما هو شأن الحديث والتّفسير.

يبدو أنّ نشأة أدب السّيرة النبويّة الذي مرّ بمراحل متعدّدة استمرّت لأكثر من نصف قرن، كان استجابة لرغبة اجتماعيّة وثقافيّة لمجتمع إسلامي سعى إلى أن يجعل الملحمة النّبويّة ذكرى حيّة باستمرار. ولذلك تحوّل جزء من نخبة المحدّثين إلى رواة اهتمّوا بجوانب متعدّدة من حياة النّبيّ محمّد تطوّرت شيئًا فشيئًا، واكتملت مع ابن إسحاق بإنشائه هيكلًا نظّم مادّة متفرّقة بدأت مع عروة ابن الزبير وأبان بن عثمان وتطوّرت مع الزهري وموسى بن عقبة.



References

المراجـــع

العربية

- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج. **صفة الصفوة**، محمود الفاخوري (محقق)، ج 2، حلب: دار الوعي، 1970.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق. **الفهرست**، روائع التراث العربي، بيروت: د. ت.
- ابن خلكان، شمس الدين. **وفيات الأعيان**، إحسان عباس (محقق)، المجلد 3، بيروت: دار صادر، د. ت.
- **تاريخ خليفة ابن خياط**، أكرم ضياء العمري (محقق ومقدم)، ج 1، النجف الأشرف: مطبعة الآداب، 1968.
- ابن سعد، محمد. **الطبقات الكبرى**، ج 5، بيروت: دار صادر، 1960.
- ابن سيد الناس، محمد بن محمد. **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، بيروت: دار الجيل، 1974.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **المعارف**، ثروت عكاشة (محقق)، مصر: دار المعارف، 1969.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. **لسان العرب**، المجلد 2، بيروت: دار صادر، د. ت.
- ابن هشام، عبد الملك. **سيرة النبي**، محي الدين عبد الحميد (محقق)، ج 1، القاهرة: مطبعة حجازي، د.ت.
- الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد. **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، رشدي الصالح ملحس (محقق)، بيروت: دار الأندلس، 1989.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **التاريخ الكبير**، ج 4، حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، 1321هـ.
- ــــــــــــــــ. **صحيح البخاري**، القاهرة: دار المحاسن، 1386/ 1996.
- البلاذري، أحمد بن يحيى. **أنساب الأشراف**، محمد حميد الله (محقق)، ج 1، القاهرة: دار المعارف، 1959.
- الجزري، ابن الأثير. **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، طهران: المكتبة الإسلامية، د.ت.
- جعيط، هشام. **تاريخية الدعوة المحمدية**، بيروت: دار الطليعة، 2007.
- الحموي، ياقوت. **معجم الأدباء**، بيروت: دار المشرق، د. ت.
- ــــــــــــــــ. **معجم البلدان**، بيروت: دار صادر، 1995.
- الدوري، عبد العزيز. **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، بيروت: دار المشرق، 1983.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. **تهذيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، غنيم عباس غنيم وأيمن سلامة وآخرون (محققون)، ج 9، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2004.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**، مصطفى حجازي (محقق)، ج 12، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1973.

- سزكين، فؤاد. **تاريخ التراث العربي**، محمود فهمي حجازي (مترجم)، المجلد 2، المملكة العربية السعودية: إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، 1403هـ/ 1983م.
- الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**، محمد أبو الفضل إبراهيم (محقق)، ج 1، القاهرة: دار المعارف، 1968.
- ـــــــــــــــــــ. **جامع البيان في تأويل القرآن**، حققه وعلق على حواشيه محمود محمد شاكر، راجعه وأخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، د. ت.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن حجر. **الإصابة في تمييز الصّحابة**، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1939.
- ـــــــــــــــــــ. **تهذيب التهذيب**، ج 7، بيروت: دار صادر، 1326هـ.
- هوروفتس، يوسف. **المغازي الأولى ومؤلفوها**، حسين نصار (مترجم)، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 19491.

الأجنبية

- Berman, Peri J. Et al. (eds.), *Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1998.
- Donner, Fred. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1998.

محمد الطاهر المنصوري | Mohamed Tahar Mansouri*

صناعة الملاحة من خلال مقدمة ابن خلدون

The Navigation Industry in Ibn Khaldoun's *Muqaddimah*

تقـدّم هـذه الورقة نظرة ابن خلدون إلى علاقة العرب والأوروبيين بالبحر. فهو يرى أنّ العرب لم يصبحوا من أهل البحر، إلّا بعد اختلاطهم بالشعوب البحرية التي كانت تتمتع بالدربة والمعرفة. وحاول أن يبرر ذلك بالتاريخ البدوي للعرب. وهو في رأي ابن خلدون من المعوقات التي لم تسمح لهم بممارسة البحر وركوبه. ولكن مع ذلك، فقد استطاع العرب الأخذ بناصية البحـر والسـيطرة عليه سـيطرة مطلقة، حتى أنّ النصارى على حـد قوله لم تكن لهم القدرة على وضع خشـبة في البحر المتوسط. وقد قدّم ابن خلدون العلاقة بالبحر بحسب نموذج الدورات التاريخية البحرية التي بها فسر تطوّر الزمن التاريخي.

إنّ القراءة الخلدونية لموضوع الملاحة البحرية تكشـف عن وعي بأهمية التراكم المعرفي، وتبين عن إدراك مسألة تعاقب الأزمنة في أدوار ومراحل على شاكلة الأدوار التاريخية التي تمرّ بها الحضارات.

كلمات مفتاحية: البحر، الملاحة، الدورات التاريخية البحرية، الأوروبيون والخوف من البحر، السفن، قبرص

In his *Muqaddimah* of Ibn Khaldoun, the great author asserts that Arab only became sea oriented after their original encounter and intermingling with maritime civilizations. Ibn Khaldoun traces this original reluctance back to the history of the Arab Bedouin, which, he said, prevented Arabs from living a seaborne lifestyle. Despite this, claimed Ibn Khaldoun, the Arabs succeeded in conquering the sea at a time when, according to the author, "the Christians were unable to put a plank [in the Mediterranean]". The Arabs' relation with the sea, he noted, evolved in historical cycles (maritime cycles). These maritime cycles according to Ibn Khaldoun appeared as follows: the first occurred when the Carthaginians fought the Romans, and used to send fleets to war; the second cycle came with the Romans and Goths' domination over the sea, Ifriquia (Tunisia), and Morocco; the third cycle was witnessed with the Arab-Islamic domination which in turn had three waves, the first one was the period under Caliph Umar Ibn Al-Khattab who was reluctant to use naval power, the second period in which Arabs had absolute domination of the sea followed by a third period of weakness and decline. The final cycle Ibn Khaldun calls the cycle of Christian victory.

Keywords: Sea, Navigation, Marine Cycles, Cyprus, Crete

* أستاذ في برنامج التاريخ، معهد الدوحة للدراسات العليا، قطر.
Professor of History at the Doha Institute for Graduate Studies, Qatar.

مقدمة

يعدّ ابن خلدون شاهدًا على عصره، ملاحظًا تطورات الحياة في مظاهرها المختلفة، وهو ابن القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وليس ابن القرن الواحد والعشرين. فهو ليس من معاصرينا، ولا من أهل زماننا. إنّه مثلنا، ينظر إلى الماضي من خلال عصره، ومن خلال ما كان يحدث ظاهرًا ليحاول سبر ما كان يحدث باطنًا. وليس من باب خدمة المعرفة التاريخية، ولا من باب خدمة ابن خلدون، أن ننظر إليه على أساس المعاصرة. فعلى المؤرّخ أن ينظر إلى الماضي من دون محاولة إسقاط الحاضر عليه أو الخوف من قراءته قراءة علمية بعيدًا عن العواطف. كما أنّ تاريخ الأفراد والشخصيات البارزة لا يفصح عن واقع الشعوب، وليست مهمة التاريخ تمجيد الأشخاص، إذ لا وجود لأشخاص خارج دائرة المجتمعات. فابن خلدون واحد ممن نبغوا في عصره، وليس هنا مجال لحصر هؤلاء، ولكن يكفي أن نشير إلى أنّ المغرب عرف بعضًا من أشباهه وكذلك المشرق، ولكن ربما لم يبلغ صيتهم من الذيوع ما بلغه صيت ابن خلدون.

فقد ذاع صيت ابن خلدون مشرقًا ومغربًا من خلال مقدمته، أكثر من ذيوعه من كتاب العبر وكذا من كتاب التعريف. ولعل هذا الانتشار الكبير راجع إلى أسباب عدة: منها ما هو مرتبط بشخصه، فقد عايش معاينة العديد من كبار عصره من حفصيين ومرينيين ومماليك، وتقلب في وظائف عدة، كالتدريس والقضاء داخل إفريقية وخارجها. وارتبط اسمه باللقاء التاريخي الذي جمعه بتيمورلنك[1]، كما كان قد التقى بعضًا من ملوك أوروبا مثل بيار لوكريال Pierre Le Cruel[2].

وذاع صيته أيضًا لاختصاصه بما سماه صناعة التاريخ. ومن أهم المؤلفات التي لا يزال الناس يقبلون عليها **المقدمة**، نظرًا لما احتوت عليه من جوانب تنظيرية ومحاولة لتفسير التاريخ ونشوء السلطة وزوالها والتطور العام للحضارات والعمران. وانكب الناس على مفهوم الدورات التاريخية، إذ رأى ابن خلدون، كغيره من أهل عصره وربما ممن سبقوه، أنّ الأيام دول بين الناس ودورات. وهذا المفهوم/ المبدأ نجده في مختلف منعطفات الفكر الخلدوني. ولعل من الميادين التي طبق فيها هذا المبدأ ميدان البحر وممارسته، فالبحر ممارسة قبل شيء، وهي ممارسة محكومة بجملة من العوامل ومرتبطة بجملة من الأوضاع.

ومن المواضيع التي ما زالت في حاجة إلى قراءة ونظر وتمحيص مسألة علاقة العرب بالبحر، أو ما سميناه صناعة الملاحة. فقد سبق أن تناول هذا الموضوع من زوايا مختلفة العديد من الباحثين[3]، إلّا أنّ هذه الكتابات حتى وإن سعت إلى اعتماد ابن خلدون، فقد بقيت استشهادية أكثر منها تحليلية. وربما كان القصد من ورائها إثبات مسألة خوف العرب من البحر، خاصة لدى كل من بردراق ماتفيايفيتش Predrag Matvejevitch وقزافياي دي بلانول Xavier de Planhol. وهذا جانب سنحاول النظر فيه ووضعه في إطاره التاريخي. وهو ما يجعلنا نتساءل عما تقدمه المقدمة من معلومات حول البحر؟ وكيف نظر ابن خلدون إلى ممارسة البحر عند العرب وغيرهم؟ وكيف علل مظاهر القوَة وفسّر مواطن الضَعف؟ وهل خضعت السيطرة على البحر إلى مفهوم الدَورة الخلدونية؟

---

1 ولتر فيشل، **لقاء ابن خلدون لتيمورلنك: لقاؤهما التاريخي في دمشق سنة 1401**، محمد توفيق (مترجم)، يوسف روشا (مراجع)، مصطفى جواد (مقدم) (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1952).

2 Abdeslem Cheddadi, "À propos d'une ambassade d'Ibn Khaldûn auprès de Pierre le Cruel," *Hespéris-Tamuda*, vol. 20 - 21, no. 1 (1982 - 83), pp. 5 - 23.

3 Gabriel Martinez Gros, "Ibn Khaldoun et la mer," in Mohamed Tahar Mansouri (dir.), *le Maghreb et la mer à travers l'histoire* (Paris: Herodotus, 2000), pp. 99 - 112.

وكذلك ولو بصورة عرضية:

Predrag Matvejevitch, *Bréviaire méditerranéen* (Paris: Payot, 1987).

Xavier de Planhol, *L'islam et la mer, la Mosquée et le matelot* (Paris: Perrin, 2000).

وكذلك:

Christophe Picard, *La mer des Califes* (Paris: seuil, 2015).

المعطيات الواردة في المقدمة

تعرض ابن خلدون إلى المسائل البحرية في موطنين:

- الأول عند حديثه عن ممارسة البحر وقيادة الأساطيل، والتي يعدُّها من مراتب الدولة وخططها في ملك المغرب وإفريقية ومرؤوسة لصاحب السيف وتحت حكمه[4]. وهي من المهام الأساسية في الدولة حتى أنّ "الخلفاء الأمويين في الأندلس كانوا لا يقطعون برأي في أكثر شؤونهم أهمية دون الرجوع إلى ثلاث شخصيات: قائد جيش سرقسطة حاضرة الثغر الأعلى، والثاني قاضي قرطبة، والثالث قائد أسطول ألمرية[5]".
- والثاني عند حديثه عن صناعة النجارة فيقول:

"يحتاج إلى هذه الصناعة [أي صناعة الخشب] في إنشاء المراكب البحرية ذات الألواح والدسر وهي أجرام هندسية صنعت على قالب الحوت واعتبار سبحه في الماء بقوادمه وكلكله ليكون أعون لها في مصادمة الماء وجعل لها عوض الحركة الحيوانية التي للسمك تحريك الرياح وربما أعينت بحركة المقاذيف كما في الأساطيل، وهذه الصناعة من أصلها محتاجة إلى أصل كبير من الهندسة في جميع أصنافها... ولهذا كانت أئمة الهندسة اليونانيون كلهم أئمة في هذه الصناعة [يذكر إقليدس وأبولونيوس وميلاوش وغيرهم...]"[6].

أولًا وضع ابن خلدون الملاحة وغيرها من النشاطات الفكرية واليدوية في باب الصنائع. وأول ما ورد في هذا الباب أنّ الصنائع مرتبطة بالتحضر، وأنّ تناقص العمران وخرابه يؤديان حتمًا إلى زوال الصنائع[7]. إلّا أنه نظر إلى العرب والبربر على أساس أنهم "أبعد الناس عن الصنائع لأنهم أعرق في البداوة وأبعد عن العمران الحضري وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها. والعجم من أهل المشرق وأمم النصرانية في عدوة البحر الرومي أقوم الناس عليها لأنهم أعرق في العمران الحضري وأبعد عن البدو وعمرانه...". ثمّ يقدّم ابن خلدون جملة من المقارنات بالصين والهند واليمن وغيرها، فيضيف "أنّ عجم المغرب من البربر مثل العرب في ذلك لرسوخهم في البداوة منذ أحقاب من السنين، ويشهد بذلك قلة الأمصار بقطرهم. فالصنائع بالمغرب قليلة وغير مستحكمة الأماكن..."[8].

كما قسّم ابن خلدون العالم المتوسطي جغرافيًا وتاريخيًا، فسمّاه البحر الشامي من سبتة إلى بلاد الشام، وسمّاه البحر الرومي في الضفة الشمالية، كل ذلك نسبة إلى المتساكنين على ضفافه. وليس هناك حديث عن ممارسة بحرية أخرى إلّا بصورة عرضية، فالمقدمة من الناحية البحرية لا تهتمّ بغير المتوسط، ولا بممارسة البحر إلّا فيه. كما أشار ابن خلدون إلى صعوبة الممارسة البحرية "فالناس يعانون من أحواله ما لا تعانيه أمة". كما تعرض إلى تعاقب الأمم التي سيطرت على البحر المتوسط بحكم الموقع والممارسة أو الدربة.

يعدد ابن خلدون الأمم التي تمكنت من السيطرة على البحر المتوسط، وتداول التحكم فيه بين الناس. ويمكن تقسيم هذه الأطوار أو الدورات البحرية Les Cycles Maritimes إلى أربعة أدوار تاريخية مرتبطة بالسطوة وبالقوة العسكرية والتطور العمراني في كل مرحلة.

- الطور الأول: هو دور قرطاج التي كان صاحبها يحارب صاحب رومة ويبعث الأساطيل لحربه مشحونة بالرجال.
- الطور الثاني: دور الروم والقوط وسيطرتهم على البحر وعلى إفريقية والمغرب.
- الطور الثالث: دور السيطرة العربية الإسلامية وينقسم إلى ثلاث مراحل:

4 عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار صادر، د. ت)، ص 252.

5 عبد العزيز سالم وأحمد مختار العبادي، **البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس** (بيروت: دار النهضة العربية، 1969)، ص 169 - 170.

6 ابن خلدون، ص 410 - 411.

7 المرجع نفسه، ص 403.

8 المرجع نفسه، ص 404.

- مرحلة التردد العربي الإسلامي وهو تردد مرتبط بموقف عمر بن الحطاب من البحر والخوض فيه.
- مرحلة السيطرة أو السطوة.
- مرحلة الضعف والوهن.

- الطور الرابع: وهو ما سماه بغلبة النصرانية.

كيف يفسر ابن خلدون المرحلة البحرية من تاريخ العرب المسلمين خاصة بإفريقية والمغرب؟

مرحلة التردد

لقد ارتبطت هذه المرحلة عند ابن خلدون وغيره بالخليفة عمر بن الخطاب وبمسألة الخوف من البحر. فمسألة الخوف من البحر التي التصقت بالعرب هي مسألة مرتبطة بحدث معين وهو استشارة عمر بن الخطاب والي مصر آنذاك، عمرو بن العاص. وقد ارتبطت هذه الاستشارة بسعي معاوية، وهو والي الشام في زمن عمر بن الخطاب، إلى الاستئذان من الخليفة للقيام بغزوة بحرية تهدف إلى السيطرة على جزيرة قبرص. وتقول النصوص على لسان عمر أنّ معاوية أوشك أن يأخذ بقلبه، أي أنه أوشك أن يقنعه بضرورة غزو قبرص. فقد كتب عمر بن الحطاب إلى عمرو بن العاص "صف لي البحر وراكبه فإنّ نفسي تنازعني إليه". فكان جواب عمرو بن العاص والي مصر جوابًا مانعًا ورأيًا معارضًا للقيام بغزوة بحرية على قبرص، فقد كتب للخليفة رسالة جوابية جاء فيها: "يا أمير المؤمنين إني رأيت البحر خلقًا كبيرًا يركبه خلق صغير، ليس إلا السماء والماء. إن ركن خرَق القلوب وإن تحرك أزاغ العقول، يزداد فيه اليقين قلة والشك كثرة. هم فيه كدود على عود، إن مال غرق وإن نجا برق". وهو ما جعل عمر يرسل إلى معاوية بن أبي سفيان رسالة يصف له فيها البحر من خلال الوصف الذي قدّمه عمرو بن العاص، ويتهدده أن لو غامر فسيكون مصيره مصير العلاء الحضرمي. وهذا نص الرسالة التي بعث بها عمر إلى معاوية، بحسب ما هو وارد في تاريخ الطبري[9]: "إنّا سمعنا أنّ بحر الشام يشرف على أطول شيء على الأرض، يستأذن الله في كل يوم وليلة في أن يفيض على الأرض فيغرقها. فكيف أحمل الجنود في هذا الكافر المستصعب. وتالله لمسلم أحب إلي مما حوت الروم، فإياك أن تعرض لي وقد تقدّمت إليك. وقد علمت ما لقي العلاء مني ولم أتقدم إليه في مثل ذلك". كما كان عمر قد أنكر من قبل غزوة بحرية قام بها عرفجة بن هرثمة البارقي الأزدي في بحر عمان.

يفسر ابن خلدون هذا الإحجام عن خوض البحر بموقف العرب منه، وهو أنهم "لبداوتهم لم يكونوا مهرة في ثقافته وركوبه". فهذا الموقف يفسر فيه ابن خلدون الإحجام عن البحر بنمط العيش وأسلوب الحياة. وهو ما ذكره في معرض حديثه عن الصنائع التي لا تنمو خارج العمران، ولا تزدهر إلا بازدهاره، ولا تتقلص إلا بتقلصه. فلعلّ نمط الحياة البدوي، وهو نمط حياة يعتمد بساطة العيش وشظفه، لم يكن يدعو إلى البحث عن مصادر رزق مستجلبة، أو عمّا يمكن أن يعطي للحياة بريقًا زائدًا. لكنّ هذا الرأي فيه بعض النظر. فقد نبغ العرب قبل الإسلام وقبل ابن خلدون في المجال البحري، وتغنوا به في أشعارهم، واستعملوا لغته مجازيًا.

كما أنّ الجزيرة العربية قبل الإسلام، حتى وإن سيطرت عليها البداوة الظاهرة، فقد سيطرت هي بدورها على العديد من المسالك التجارية البحرية التي تربطها خاصة بالشرق الأقصى. ولعل احتكار العرب تجارة مادة البخور في العصور القديمة دليل على ذلك. والصراع الفارسي البيزنطي في القرن السادس ميلادي، من أجل السيطرة على الطريق الساحلية لشرق البحر الأحمر، دليل على الرغبة في التحكم في أهم المسالك الموصلة إلى مادة البخور لعالم المتوسط.

9 محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، محمد أبو الفضل إبراهيم (محقق)، ج 4 (القاهرة: دار المعارف، 1967)، ص 259.

كذلك بعض المحاولات العسكرية التي وقف ضدها الخليفة عمر بن الخطاب لا يمكن إلّا أن تعبّر عن وجود تجارب بحرية. ثمّ إنّ هذه العمليات البحرية التي وقفت ضدها سلطة الخلافة لم تكن ممكنة لو لم تتوافر لها الوسائل الضرورية من سفن، ونوتية، وقدرة على تحديد الاتجاه في البحر، ومعرفة بالمسالك والمراسي، وغير ذلك مما يتطلبه الإبحار.

أضف إلى ذلك أنّ التجربة العسكرية البحرية الأولى التي قام بها العلاء الحضرمي، حتى وإن أدت إلى نتائج عسكرية ومادية مهمّة، كانت من الناحية العسكرية مضرة بالعرب في بدايات خروجهم من الجزيرة وتوجههم نحو المناطق الشمالية. فقد قام العلاء الحضرمي باقتحام الخليج العربي الفارسي، والعبور إلى الساحل الفارسي انطلاقًا من منطقة البحرين. وكانت هذه الحملة العسكرية ناجحة من المنظور الغنائمي، وليس من المنظور البشري. إذ تقول النصوص أنّ العلاء الحضرمي رجع إلى البصرة محمّلًا بالغنائم، ولكنّه فقد أغلب سفنه. ونتصور أنّ هذه السفن التي فقدت في عرض الخليج العربي الفارسي لم تكن خالية من الجند. فيفهم من ذلك أنّ النتائج المادية المتمثّلة بالغنائم كانت مهمة. ولكنها من الناحية العسكرية البحت لم تكن كذلك. فقد فَقَد العلاء الحضرمي أغلب سفنه، ولا شك عددًا كبيرًا من الأرواح البشرية. وهو ما أدى بعمر إلى عزل العلاء الحضرمي من القيادة، وتولية سعد بن أبي وقاص أميرًا للجيش ورئيسًا للعلاء الحضرمي ذاته.

ويبدو أنّ هذا الموقف كان محكومًا بجملة من العوامل:

منها ما هو سياسي؛ فهي تجارب تمّت من دون إذن الخليفة، الأمر الذي قد يكون فيه تجاوز لسلطة ما زالت في طور البناء، وفي حاجة إلى فرض ذاتها في مختلف المجالات. كذلك ربما يدخل رفض عمر السماح لمعاوية بالغزو البحري تخوفًا من الرجل ومن مطامحه، وتحسّبًا لما قد يأتيه معاوية، ذلك الرجل الطموح الذي بنى مجد الفرع السفياني من بني أمية في مجتمع ما تزال القبلية فيه حية، بل هي أس من أسس الدولة والمجتمع.

ومنها عوامل عسكرية بحت؛ فقد فشلت تجربة العلاء الحضرمي، إذ فقد الرجل أغلب سفنه، حتى وإن عاد محمّلًا بالغنائم. ففي بداية الفتوحات كان المسلمون في حاجة إلى الرجال، فهم أقلية تقتحم مجالًا شاسعًا ونسبيًا كثيف السكان. وفي كل الحالات كان عدد غير العرب فيه أكثر من العرب المسلمين. لذلك يبدو عمر متخوفًا من المعارك أو المغامرات البحرية التي قد تأتي على الكثيرين من جنده. كما أنّ موقف عمر بن الخطاب ليس سوى موقف والي مصر، موقف الخليفة من موقف الوالي.

فليس عامل الخوف النفسي أو الطبيعي، كما قد يراه بعض المؤرّخين من أنّ العرب لا يملكون "جينات بحرية"، وإنّما هاجس الخوف وإن وجد فهو ظاهرة عامة لدى مختلف الشعوب البحرية وغير البحرية[10].

فالرومان كانوا يحبذون على حد تعبير المثل اللاتيني "كراء البحر والبقاء على الشاطئ "Louez la mer, mais tenez-vous sur le rivage، أو الروس الذين كانوا يقولون ما يشبهه من المواقف Louer la mer et rester assis sur le poêle، كراء البحر والجلوس على المقلاة. ولعل الهولنديين، وهم أكثر شعوب أوروبا خبرة بالبحر وتدجينًا له، كانوا يقولون: "البقاء على اليابسة ولو على متن عربة متهالكة، خير من السفر في البحر ولو على متن سفينة جديدة"، Il vaut mieux être sur la lande avec un vieux chariot que sur mer dans un navire neuf. كما كان المسيحيون في العصر الوسيط ينظرون إلى البحر بعين الريبة والخوف. فمن الناحية الدينية هو عالم بلا دين، ولا يسافر فيه إلا كل من لم يكن له الوازع الديني الصلب والشعور الديني العميق. فالكنيسة لا تنظر بعين الرضا إلى المشتغلين بالبحر، مع أنّه عالم مخيف، قد يؤدي

10 انظر الأمثال المتعلقة بالخوف من البحر ضمن كتاب:
Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)* (Paris: Fayard, 1978).



إلى تعميق الإيمان، إذ يقول المثل الأوروبي، وهو مثل يعود إلى العصور الوسطى، خاصة عندما بدأ النشاط البحري يتنامى: "إن كنت ترغب في النوم اذهب إلى الكنيسة، وإن كنت ترغب في الصلاة اذهب إلى البحر"[11]، Si tu veux prier va à la mer, si tu veux dormir va à l'église.

على كلٍ، مسألة الخوف من البحر التي ارتبطت بذهنية العرب لا تبدو مقنعة، بل هي موقف محجم عن البحر بسبب ظرف سياسي وعسكري معيّن، وربما كذلك بسبب عدم ممارسة العرب كلهم للبحر، خاصة قبائل وسط الجزيرة وشمالها. حتى أنّ ابن خلدون حاول أن يعلّل سبب تخوف العرب من البحر في البداية، ونبوغهم فيه فيما بعد. وهو ما يمكن أن نسمّيه الطور الثاني من العلاقات العربية الإسلامية بالبحر.

مرحلة السطوة

فقد كتب في **المقدمة** ما نصه:

> "والسبب في ذلك أنّ العرب لبداوتهم لم يكونوا أول الأمر مهرة في ثقافته وركوبه، والروم والإفرنجة لممارستهم أحواله ومرباهم في التغلب على أعواده مرنوا عليه فأحكموا الدراية بثقافته. فلما استقر الملك للعرب وشمخ سلطانهم، وصارت أمم البحر خولا لهم وتحت أيديهم، وتقرب كل ذي صنعة إليهم بمبلغ صناعته واستخدموا النوتية في حاجاتهم البحرية أمما وتكررت ممارستهم البحر وثقافته، استحدثوا بصراء بها، فتاقت نفوسهم إلى الجهاد فيه وأنشأوا السفن والشواني، وشحنوا الأساطيل بالرجال والسلاح، وأمطوها العساكر والمقاتلة لمن وراء البحر من أمم الكفر، واختصوا بذلك من ممالكهم وثغرهم ما كان أقرب إلى هذا البحر وعلى حافته مثل الشام وإفريقية والمغرب والأندلس"[12].

> "وكان المسلمون لعهد الدولة الإسلامية قد غلبوا على هذا البحر من جميع جوانبه وعظمت صولتهم وسلطانهم فيه فلم يكن للأمم النصرانية قبل بأساطيلهم بشيء من جوانبه، وامتطوا ظهره للفتح سائر أيامهم فكانت لهم المقامات المعلومة من الفتح والغنائم وملكوا سائر الجزائر المنقطعة عن السواحل فيه مثل ميورقة ومنورقة ويابسة وسردانية وصقلية وقوصرة ومالطة واقريطش وقبرص وسائر ممالك الروم والإفرنج... وأساطيل المسلمين قد ضربت عليهم ضراء الأسد على فريسته وقد ملأت الأكثر من بسيط هذا البحر عدة وعددًا واختلفت في طرقه سلمًا وحربًا فلم تظهر للنصرانية فيه ألواح"[13].

ولعلّ ما قاله ابن خلدون فيه جانب كبير من الدقة، إذ إنّ العرب المسلمين قد أوغلوا في جهات مختلفة من البحر المتوسط، معتمدين بالدرجة الأولى على البحريين من سكان البلاد المفتوحة، حتى أنّ السفينة التي كان يستقلها معاوية بن أبي سفيان وزوجته كان ربانها من القبط، وكان قائدها قبطيًا يدعى طاليا، بحسب ما رواه ابن أعثم الكوفي[14].

ويمكن تقسيم ممارسة البحر إلى عدة محطات مختلفة:

- غزو قبرص في 27هـ/ 648م، وبعدها السيطرة على مختلف جزر الحوض الشرقي للبحر المتوسط مثل رودس. وهو عمل رسمي قررته الدولة المركزية. كما أغزى معاوية بن أبي سفيان ابن أبي أمية الأزدي جزيرة كريت من دون فتحها، وفتح بعضًا منها الوليد بن عبد

11 يمكن النظر في الكتاب الضخم الذي كتبه جان دليمو حول ظاهرة الخوف في الغرب، وقد جمع فيه من النصوص والأمثال الشعبية التي تتحدث عن البحر، ما يجعل هذه الظاهرة إنسانية، لا تختص بشعب، ولا ترتبط بعصر. انظر: Delumeau.

12 ابن خلدون، ص 107.

13 المرجع نفسه، ص 108، 153.

14 أحمد بن أعثم الكوفي، "كتاب الفتوح"، ج 2، في: محمد الطاهر المنصوري، **قبرص من خلال المصادر العربية في العصر الوسيط**: *Chypre dans les sources arabes médiévales* (Nicosie: Centre de Recherche Scientifique, 2001), p. 384.

الملك، ثمّ فيما بعد سيطر عليها مجموعة من الأندلسيين الفارين بعد ثورة الربض في عهد الحكم بن هشام عام 278هـ/ 892م. وتمكن هؤلاء الفارّون من السيطرة على الجزيرة في حدود عام 209هـ/ 824م. وظلت إمارة مستقلة عن الدولة المركزية الإسلامية إلى حدود 350هـ/ 961م، عندما استولى عليها الإمبراطور البيزنطي نقفور فوقاس. وإذا كان غزو قبرص أو غيرها من الجزر الأخرى هو عملًا رسميًّا، فإنّ غزو جزيرة كريت أو إقريطش هو عمل مستقل، قاده أبو حفص عمر بن شعيب الأندلسي المعروف في النصوص بالإقريطشي، وتوارث إمرتها بنوه من بعده.

- وقد كان لجزر الحوض الشرقي للبحر المتوسط دور مهمّ في الغزوات البحرية التي قام بها العرب في اتجاه بلاد الروم. وكانت غزوات متتالية شملت القسطنطينية، وبلغت مدينة صالونيك وأثينا في بداية القرن العاشر. وهو ما جعل البيزنطيين يسعون بالطرق المختلفة على الأقل لإعادة نفوذهم على جزيرة كريت. ولمّا تمّ لهم ذلك، قال الإمبراطور البيزنطي: "اليوم قد أصبحت لي سيادة البحر".

على كلٍّ قد تحكّم العرب المسلمون في الحوض الشرقي للبحر المتوسط - إلى حدود القرن العاشر - وحصروا الإمبراطورية البيزنطية في المجال البري لبلاد آسيا الصغرى وبلاد البلقان، واقتصر نشاطهم البحري على المساحلة داخل بحر إيجة وداخل البحر الأسود.

أمّا في الجزء الغربي من البحر المتوسط، فالأنشطة البحرية العربية الإسلامية متعددة. فبعد السيطرة على اليابسة من بلاد المغرب، اجتاز العرب المضيق بين بلاد المغرب وبلاد الأندلس والمسمّى اليوم مضيق طارق. وهي أول مغامرة وراء البحار، وقطع مع الموقف التقليدي المرتبط بقول عمر "لا تجعلوا بيني وبينكم بحرًا". إذ يعدّ عبور الجيش العربي الإسلامي المضيق مغامرة، اضطلع فيها سكان البلاد الأصليون بدور مهمّ، وإلّا لما تفهّمنا إقحام البربر بالدرجة الأولى في هذا العمل العسكري البحري البري، لو لم تكن لهم خبرة ومراس بالبحر.

وقد مهدت السيطرة على البر الطريق لخوض العمليات البحرية. وليس من السهل القول إنّ هذه العمليات هي بالدرجة الأولى من أجل الغزو والغنيمة. فهي أمور لا تخلو منها حرب، وإنّما هي عمليات وقاية لحماية السواحل بالدرجة الأولى. فلو أخذنا مصر أو الشام أو إفريقية، لوجدنا أنّ البيزنطيين حاولوا المرار العديدة الهجوم على السواحل انطلاقًا من الجزر المقابلة لهذه المناطق. وقد اقتنع العرب المسلمون بأنه لا يمكن أن يحصل الأمن على السواحل، إلّا إذا تمّ التغلب على الجزر وربطها بالبر المقابل لها. وهنا لا بد من الإشارة إلى أنّ الجزر المتوسطية، سواء في الحوض الغربي أو في الحوض الشرقي للمتوسط، لم تكن مرتبطة في ما بينها، وإنما مرتبطة إداريًا واقتصاديًّا وعسكريًّا بما قابلها من اليابسة. فليست هناك علاقات تذكر بين قبرص وإقريطش، وليست هناك علاقات تذكر بين جربة ومالطة، أو بين مالطة وقرقنة أو صقلية، وإنّما ارتباط وثيق بالبر المقابل. ولم تصبح هذه الجزر مندمجة ضمن شبكة بحرية، إلّا بعد سيطرة البحرية الأوروبية على عالم المتوسط.

ويشير ابن خلدون إلى العديد من العمليات البحرية التي وقعت انطلاقًا من إفريقية ومن الأندلس والمغرب، وبلغت إلى جنوة وقوصرة وسردانية ومنورقة وميورقة ويابسة. وقد كانت هذه الأعمال البحرية تتمّ وفق إرادة مركزية. فهي من الخطط الأميرية التي كانت تخضع إلى تنظيم واضح وجهد كبير:

- حفر الموانئ والمراسي على طول السواحل.
- تعيين قُوّاد يدبرون أمر الأسطول، ويسهرون على تزويده بالسلاح والمقاتلة، ورياس يشرفون على إبحاره وإرسائه.
- تعدد الوظائف البحرية مثل صاحب البحر وصاحب ديوان البحر والجند.
- خبرة البحر وصبر على مكابدته.
- المشاركة في الحملات البحرية خارج بلاد المغرب.

❁ بروز عائلات وشخصيات تكاد أن تكون مختصة في هذا المجال في بلاد المغرب والأندلس. وهي عائلات توارثت رياسة البحر، وشخصيات نبغت في الإبحار في لجه بمعرفة وتبصر ودراية شهد بها ابن خلدون وغيره من المؤرّخين والرواة. ولعل من أبرزها عائلة بني ميمون في العهدين المرابطي والموحدي، وكذلك أحمد الصقلي في عهد الموحدين، وهو من أصيلي قرية سدويكش بجربة من بني صدغيان البربرية وابن رماحس بالأندلس في عهد عبد الرحمن الناصر (القرن العاشر)[15]. كما نبغت عائلات مغربية في موانئ المشرق، مثل عائلة أبي العباس المغربي وعائلة الموفق، واللتين توارثتا رياسة البحر في موانئ الإسكندرية ودمياط لأجيال مختلفة ما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر على الأقل من 673هـ/ 1274م إلى 766هـ/ 1365م، بحسب ما هو موجود في المصادر. إضافة إلى ذلك، تكوّن رصيد من التجارب والمعارف البحرية التي بدأت تبرز في الفترات اللاحقة، أي ما بعد العصر الوسيط، إلاّ أنّه، بحسب ابن خلدون، بدأ التراجع البحري العربي الإسلامي مع منتصف القرن الحادي عشر.

مرحلة الوهن والتراجع

مرّت هذه المرحلة بنوع من التدرج، بدأ بتوازن القوى مع بداية القرن الحادي عشر، وتمثّل بتبدل المبادرة التاريخية في المجال المتوسطي، بل أصبح المجال المتوسطي مجالاً متقاسمًا ليست فيه الغلبة لا للعرب وللأوروبيين، ولكن تحوّلت المبادرة العسكرية من أيدي العرب إلى أيدي الأوروبيين. إذ أصبحت البحرية الأوروبية تهاجم الجزر التي كانت في السابق قلاعًا بحرية متقدّمة للعرب. فمثلاً قد أُنهيَ الوجود العربي في جنوب فرنسا منذ عام 364هـ/ 975م، واستولى النرمان على جزيرة صقلية منذ منتصف القرن الحادي عشر.

ثمّ بعد ذلك، تجاوزت البحرية الأوروبية مجال الجزر لتصل إلى السواحل سواء الأفريقية أو الشرقية. وهو ما يصادف انطلاق الحروب الصليبية. وهي التي تصادف التراجع الحقيقي لبعض جهات العالم الإسلامي خاصة الجانب الشرقي منه. ويفسر ابن خلدون هذا التراجع البحري في الشرق بعدم الاكتراث بشؤون البحر، وعدم إدراجه ضمن السياسة العامة للأيوبيين أو الزنكيين من قبلهم. في حين بقيت بلاد المغرب وخاصة الجناح الغربي منها على قدر من القوة البحرية. وهي قوة تفسر من وجهة النظر الخلدوني بوجود إرث قديم من المعارف والتقنيات البحرية، وبوجود هذه الدول على سيف البحر، وخاصة تجدد العصبيات السياسية. وهذه العصبيات لا يمكن أن تتجدد إلا بتجدد الشوكة أي القوة العسكرية. وهو ما رآه ابن خلدون في الموحدين وفي بني مرين من بعدهم.

في نهاية الأمر يعزى التراجع البحري في بلاد الضفة الجنوبية للمتوسط إلى انقلاب في موازين القوى من الناحية السياسية العسكرية وخاصة الاقتصادية.

فمن الناحية الشمالية ازدهرت الملاحة ارتباطًا بالنشاط التجاري، ومنه تخلصت إلى المجال العسكري. ففي معرض حديثه عن التجارة في بلاد العرب والبربر، لم يتعرض ابن خلدون إلى التجارة البحرية العربية، بل اكتفى بالحديث عن التجارة البرية[16]، وعن تجارة بلاد السودان، في الوقت الذي فيه كان البحر المتوسط مجالاً لا تتوقف فيه الحركة في مختلف الاتجاهات. ولم ينظر ابن خلدون إلى السفينة من جهة الاستعمال السلمي في الحضارة العربية، وإنّما من المنظور العسكري بالأساس. في حين بدأت البحرية عاملاً رئيسًا في التجارة الأوروبية أولًا، ثمّ عنصرًا عسكريًا ساندًا في مرحلة ثانية. وقد بدأ ميزان القوى في مرحلة أولى بالتساوي بين القوتين البحريتين العربية الإسلامية في المغرب والأوروبية في الأندلس وجنوة، في الوقت الذي كان فيه الشرق، مصر والشام، بمنأى عن هذا النشاط، حتى أنّ صلاح الدين الأيوبي طلب من أبي يعقوب المنصور دعمًا بحريًا، ولكنه لم يحصل لأسباب ليس هنا مجال الحديث عنها[17].

فما هي حقيقة هذا التراجع البحري؟ وكيف يمكن تفسيره اليوم؟

15 سالم والعبادي، ص 173 - 178.

16 ابن خلدون، ص 396.

17 ابن خلدون، ص 256.

يمكن النظر إلى الأسباب التي قد تساهم في التفسير، وهذه الأسباب متنوعة، نوردها كالتالي:

الأسباب التقنية والمادية

ليس هناك ما يفيد فقدان بلاد المغرب ممارسة البحر أو على الأقل الدربة على خوضه وممارسته. هناك بعض المعلومات التي تفيد وجود بعض التجار الكبار الذين اشتركوا في ملكية بعض السفن القطالانية مثلما هو موجود في الوثائق الديبلوماسية العربية التي نشرها ألاركون عام 1940 بمدريد[18]. كما يوجد حديث عن وجود ما تسمّيه الوثائق بالمنجرة، وهي المكان المعدّ لسفن الخشب، إمّا لبناء السفن، وإمّا لإصلاح ما قد يحصل بها من عطب.

ثمّ إنّ مسألة الخشب التي كان يفسر بها ضعف البحرية، هي في حاجة إلى تعديل، إذ نجد الحديث عن جلب مكارم الخشب من جبال الريف والأطلس، على الأقل بالنسبة إلى العهد المريني لبناء السفن، والاعتماد على خشب الصنوبر في الأندلس، لتموين دور الصناعة بما تحتاجه من المادة الأولية الأساسية لبناء السفن.

كما لا يخفى على الباحث وجود علم بحري متطور على سواحل إفريقية. ولعل مدينة صفاقس كانت مركزًا مهمًا من مراكزه، فتطوّر فيها علم الفلك وعلم المرشدات البحرية التي اشتهرت بها عائلة علي بن أحمد الشرفي الصفاقسي. وآثارها تدل عليها، إذ توجد على الأقل أربعة مخطوطات معروفة، وهي من صنع الجيلين الأخيرين من العائلة: علي بن أحمد الشرفي الصفاقسي (القرن السادس عشر) (بكل من باريس وأكسفورد ولمبروزيانا) وابنه أحمد بن علي بن أحمد بن محمد الشرفي (نهاية القرن السادس عشر/ بداية القرن السابع عشر). ويذكر علي بن أحمد في نسخة باريس أنّ المرشدة البحرية التي أعدّها عام 1551 "تختلف عمّا كان يصنعه الوالد والجد". وهو ما يحيلنا على أربعة أجيال على الأقل من هذه العائلة:

أحمد، وعلي، وأحمد، ومحمد[19].

كما لا نعدم معلومات حول انتقال بعض المغاربة للنشاط البحري في الشرق الإسلامي. ولعل عائلة أبي العباس المغربي كانت تسيطر على رياسة البحر في كل من دمياط والإسكندرية. وهو ما تذكره النصوص وفي بعض الأحيان بإطناب. فمثلًا في معرض الحديث عن غزو بيار دي لوزنيان Pierre de Lusignan الإسكندريةَ عام 766هـ/ 1365م، يقول النويري الإسكندراني، صاحب كتاب **الإلمام بالأعلام فيما جرت به الأحكام والأمور المقضيّة في وقعة الإسكندرية**، وقف المغاربة موقفًا بطوليًا للدفاع عن الميناء. فإذا كانت الأسباب المادية والتقنية لا تقنع بالتراجع البحري المغربي أو المشرقي، فهل يمكن أن نبحث عن أسباب أخرى في الحقل الذهني وفي الحقل السياسي؟

الأسباب الذهنية

هناك بعض الإشارات التي نعثر عليها بصورة عرضية في النصوص. وهي مواقف بعض الفقهاء من عالم البحر وعالم الاختلاط بالشعوب غير الإسلامية. فالمازري في **فتاويه** والبرزلي في **جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**، يمنعان بظاهر اللفظ وصريح العبارة السفر إلى صقلية، والخضوع ولو ليوم واحد لأهل الكفر، على حد تعبير البرزلي. ولعل منع السفر يغني عن الوسيلة. فهل يحتاج إلى سفينة من لا حق له في الإبحار بها إلى البر المقابل؟

قد يعترض البعض على هذا الرأي بالقول لعل ذلك يسمح بالإبحار في اتجاه مناطق أخرى من العالم الإسلامي المتوسطي، لكن في الواقع هناك سببان يجعلان هذا الاعتراض غير مقبول:

---

18 *Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la corona de Aragón*, editados y traducidos por Maximiliano A. Alarcón y Santón y Ramón García de Linares (Madrid: Archivo General de la Corona de Aragón, 1940).

19 انظر علي بن أحمد بن محمد الشرفي الصفاقسي، **أطلس العالم المتوسطي**، محمد الطاهر المنصوري (محقق، ومقدّم، ومترجم) (صفاقس: دار صامد للنشر، 2016).

الأول هو ارتباط العالم الإسلامي بعضه ببعض برًا، ووجود قبائل لها مهمّة الخفارة وتوفير الأمن على طول المسالك التي تربط بين جزئي العالم الإسلامي من المغرب إلى المشرق. كذلك وجود محطات مهيّأة لذلك تسمح بالتزود بالماء وبالاستراحة، إلى غير ذلك مما قد يحتاجه المسافر حاجًا أكان أم تاجرًا.

الثاني تمثّل بوجود بنود في المعاهدات التي وقّعتها الدول الإسلامية المطلة على العالم المتوسطي مع المدن التجارية والممالك الأوروبية، يتمّ بمقتضاها الاستعانة بالسفن التي ترسو في مختلف الموانئ. وهو ما جعل هذه السفن الأوروبية تساهم في تنقّل الناس وتنقّل البضائع، بين مختلف جهات العالم الإسلامي المتوسطي. وليس أدل على ذلك من رحلة ابن جبير الذي امتطى سفينة جنوية من مدينة سبتة ليصل إلى الإسكندرية في الذهاب ومثلها من عكا في الإياب؛ ومن بعده في بداية القرن الرابع عشر خالد بن عيسى البلوي الذي غادر الإسكندرية على متن سفينة إيطالية أوصلته إلى إفريقية[20]؛ أو رحلة عبد الباسط بن خليل الظاهري الذي غادر حنين راجعًا على مصر مرورًا ببجاية وتونس وجربة على متن سفينة جنوية. وقد وصف لنا ابن عبد الباسط خلال هذه الرحلة كيف كان أهل إفريقية الذاهبون من بجاية إلى تونس، أو من تونس إلى جربة أو طرابلس، ينتقلون وينقلون بضائعهم من منسوجات وزيوت وحبوب بواسطة السفينة الجنوية التي كان يمتطيها. ثمّ إنّ هذه السفن كانت تتوقف في مختلف الموانئ، خاصة في العهد الحفصي، لفترات تراوح بين 18 يومًا مثل تونس وطرابلس، إلى 8 أيّام مثلما هو الشأن في بجاية أو في جربة[21].

كذلك برز موقف نابذ للبحر، وإقرار بالعجز عن ركوبه، عبّر عنه أحسن تعبير الشاعر أبو مصعب الزبيري الصقلي في القرن الحادي عشر، عندما رفض دعوة وجهها له حاكم إشبيلية المعتمد بن عبّاد:

"لا تعجبن لرأسي كيف شاب أسى *** وأعجب لأسود عيني كيف لم يشب

البحر للروم لا يجري السفين به *** إلّا على غررٍ والبرّ للعرب"[22].

وهو تقريبًا ما عبّر عنه ابن خلدون، عندما قال:

"تراجعت قوة المسلمين في الأساطيل لضعف الدولة ونسيان عوائد البحر بكثرة العوائد البدوية بالمغرب وانقطاع العوائد الأندلسية ورجع النصارى فيه إلى دينهم المعروف في الدربة فيه والمران عليه والبصر بأحواله وغلب الأمم في لجته على أعواده وصار المسلمون فيه كالأجانب إلا قليلاً من أهل البلاد الساحلية لهم المران عليه لو وجدوا كثرة من الأنصار والأعوان وقلة من الدولة تستجيش لهم أعوانًا وتوضح لهم في هذا الغرض مسلكًا..."[23].

خاتمة

يمكن القول إنّ ابن خلدون أخضع السيطرة على المجال البحري للدورة التاريخية. فالممارسة البحرية هي من الرتب السلطانية، فكلما ارتفع شأن السلطان، اشتدت سطوته في البحر. وكلما وهن السلطان، تراجع سلطانه على الماء. وفي نظر ابن خلدون ارتبطت الممارسة البحرية عند العرب بالغزو، في حين كانت ساندًا للتجارة لدى الأوروبيين، والمصطلح المستعمل هو "النصارى"، وخاصة لدى الجنويين منهم.

كما يَعدّ ابن خلدون ثقافة البحر عند العرب ثقافة دخيلة، وليست متأصلة فيهم. وفي النهاية، لا تعدّ ممارسة البحر مرتبطة بتوافر الماديات الضرورية لها، وإنّما بوجود ذهنية بحرية لدى السلطان أكثر منها لدى السكان.

20 خالد بن عيسى البلوي، **تاج المفرق في تحلية علماء المشرق**، الحسن السائح (محقق) (الرباط: وزارة الأوقاف المغربية، 1964).

21 Cf. Bernard Doumerc, *Venise et l'émirat Hafside de Tunis (1231 - 1535)* (Paris: L'harmattan, 1999).

22 ميخائيل أماري، **المكتبة العربية الصقلية نصوص في التاريخ والبلدان والتراجم والمراجع** (بيروت: دار صادر، 2005)، ص 628 - 629.

23 ابن خلدون، ص 256.

المراجــع

References

العربية

- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، بيروت: دار صادر، د. ت.
- أماري، ميخائيل. **المكتبة العربية الصقلية، نصوص في التاريخ والبلدان والتراجم**، بيروت: دار صادر، د. ت (عن طبعة ليبسيك، 1857).
- البلوي، خالد بن عيسى. **تاج المفرق في تحلية علماء المشرق**، الحسن السائح (محقق)، الرباط: وزارة الأوقاف المغربية، 1964.
- سالم، عبد العزيز وأحمد مختار العبادي. **البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس**، بيروت: دار النهضة العربية، 1969.
- الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**، محمد أبو الفضل إبراهيم (محقق)، ج 4، القاهرة: دار المعارف، 1967.
- الكوفي، أحمد بن أعثم. **كتاب الفتوح**، الهند: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1970.

الأجنبية

- Akkari, Hatem (dir.). *La Méditerranée médiévale: perceptions et représentations,* Paris; Tunis: Maisonneuve & Larose/Editions de la Méditerranée, 2002.
- Daoulatli A. (ed.), *La Tunisie, Hommes et Monuments*, Tunis: Ministère de la Culture, 1996.
- Lombard, Maurice. "Un problème cartographié: le bois dans la Méditerranée musulmane (VIIe - XIe siècles)," *Annales, Economies*, *Sociétés*, *Civilisations*, vol. 14, no. 2 (1959), pp. 234 - 254.
- Makrypoulias, Christos (ed.). *Sailing ships of the Mediterranean Sea and the Arabian Gulf*, Athènes: Koweit F. A. S, 1998.
- Mansouri, Mohamed Tahar (dir.). *Le Maghreb et la mer à travers l'histoire*, *Mesogeios*, numéro spécial, VII, Paris: Herodotus, 2000.
- ______________. *Chypre dans les sources arabes médiévales*, Nicosie, Centre de Recherche Scientifique, 2001.
- ______________. "Les relations entre marchands chrétiens et musulmans au Maghreb à la fin du moyen-âge," Colloque: Chrétiens et Musulmans au temps de la renaissance, Tours, Juillet 1994, in Actes du 37e Colloque international du Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance de Tours, Paris, 1998, pp. 405 - 414.
- ______________. "De l'étranger et du méditerranéen: Intégrations et rejets," *Imago Temporis Medium Aevium*, Lerida/Espagne, I, 2007, pp. 13 - 23.
- Predrag, Matvejevitch. *Bréviaire méditerranéen*, Paris: Payot, 1987.
- Picard, Christophe. *L'Océan Atlantique musulman da la conquête arabe à l'époque almohade: Navigation et mise en valeur des côtes d'al-Andalus et du Maghreb occidental (Portugal - Espagne - Maroc)*, Paris: Maisonneuve & Larose/UNESCO, 1997.
- ______________. *La mer et les musulmans d'Occident au Moyen Age, VIIIe - XIIIe siècle*, Paris: PUF, 1997.
- ______________. *La mer des Califes*, Paris: Seuil, 2015.
- De Planhol, Xavier. *L'islam et la mer, la Mosquée et le matelot*, Paris: Perrin, 2000.
- Delumeau, Jean. *La peur en occident (XIVe-XVIIIe siècles)*, Paris: Fayard, 1978.

عبد الحكيم سيف الدين | *Abdelhakim Seifeddin

الأوقاف العلمية للمرأة الرسولية في زبيد (626 - 858هـ/ 1229 - 1454م)

Scholarly Endowments (*Waqf*) for Rasulid Women in Zabid 626 - 858 AH/1229 - 1454 AD

كثيرًا ما ترسم مصادر التاريخ الاجتماعي ومراجعه، وبعض وسائل الإعلام، صورًا قاتمةً عن وضع المرأة في التاريخ الإسلامي، وعن تضاؤل وضعها في الحياة العامة، وربما تلاشي دورها، ولا سيما في اليمن. والحق أنّ مثل هذه الصّور قد تصدق في بعض العصور، وفي جغرافيات محدودة، لكن من الظلم تعميمها عبر الزمان والمكان. وفي المقابل أهملت كثير من الدراسات مسيرة الأوقاف وأثرها في النهضة العلمية، بوصفها رائدة مؤسسات المجتمع المدني في التاريخ الإسلامي.

من هنا تأتي أهمية هذه الدراسة لرصد مساهمة المرأة والأوقاف في النهضة العلمية في عصر الدولة الرسولية باليمن، من خلال التركيز على أوقاف المرأة الرسولية العلمية في مدينة زبيد التي أضحت بفضل هذا الأوقاف وما نتج منها من مؤسسات تعليمية مدينةَ العلم والعلماء.

وقد توصلت هذه الدراسة إلى عدد من النتائج، لعل أهمها أنّ المرأة الرسولية قد ساهمت بأوقافها في النهضة العلمية في اليمن، وفي مدينة زبيد بوجه خاص، حتى أضحت هذه المدينة مدينة العلم والعلماء. إنّ زبيد لم تهمل بانتقال عاصمة الرسوليين منها إلى تعز، بل ظلت في دائرة اهتمام الرسوليين سياسيًا وعلميًا، فحظيت بعدد كبير من الأوقاف العلمية، كان منها أوقاف علمية لنساء بني رسول.

كلمات مفتاحية: اليمن، زبيد، العصر الرسولي، النهضة العلمية، الوقف

The primary and secondary sources for social history, and parts of the media, often present a gloomy picture of the status of women in Islamic history, and the waning, if not disappearance, of their role in public life, particularly in Yemen. In reality, such a picture might be credible at certain periods and in limited geographic regions, but it would be wrong to generalize across time and space. Scholars have long neglected the role of religious endowments (*Waqf, pl. 'Awqaf*) and their influence in scholarly revival, as a pioneering institution of civil society in Islamic history. Hence the significance of this study in observing the contribution of women and the *waqf* during the Rasulid era in Yemen, a dynasty that ruled Yemen from 1229 to 1454, with a focus on the scholarly *waqf* of Rasulid women in Zabid. Thanks to these endowments, and the educational institutions they created and support, Zabid became a scholarly city. The main conclusions of the study are that women in the Rasulid era contributed to the revival of scholarship in Yemen and in Zabid in particular. Even after the Zabid dynasty moved its capital to Taiz, Zabid retained its political and intellectual significance.

Keywords: Yemen, Zabid, Rasulid Era, Intellectual Revival, Waqf

* أستاذ التاريخ الإسلامي المشارك، قسم العلوم الإنسانية، كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر.
Associate Professor of Islamic History, Humanities Department, Faculty of Arts and Sciences, University of Qatar.

مقدمة

تأتي هذه الدراسة للإجابة عن بعض الأسئلة المشكلة في تاريخنا الإسلامي، ولا سيما في ما يتعلق بانطباع رسخ لدى الكثيرين عن تضاؤل دور المرأة في كثير من فعاليات مجتمعها، بل إنّ بعضهم اتجه إلى تلاشي هذا الدور تمامًا. وتتناول هذه الدراسة مجموعة من الأسئلة حول هذا الموضوع، من بينها ما يلي:

هل كان للمرأة الرسولية من دور في ازدهار الحياة العلمية في عصر الدولة الرسولية في مدينة زبيد التي تُعد مدينة العلم والعلماء؟ وما طبيعة دورها إن وُجد؟ وما أهميته؟ وما هي حدوده؟ هل اقتصر على الانخراط في حلق العلم؟ أم هل تجاوزه إلى إنشاء المؤسسات التعليمة والإنفاق فيها بتسخير أوقاف متخصصة بها؟

في المقابل، تسعى الدراسة إلى إلقاء مزيد من الضوء على أهمية الأوقاف وتنامي دورها في النهضة العليمة في العصر الرسولي باليمن، بوصفها نواةً لمؤسسات المجتمع المدني التي كانت تحمل عن الدولة كثيرًا من أعبائها، فتسقط الدول ولا تتأثر المجتمعات، بالتركيز على الأوقاف العلمية للمرأة الرسولية في مدينة زبيد التي تُعرف إلى اليوم بمدينة العلم والعلماء.

ومن ثمّ، فإنّ هذا الدراسة تهدف إلى تتبع حضور المرأة الرسولية في الحياة العلمية؛ من خلال أوقافها على المؤسسات التعلمية في مدينة زبيد، وأهمية هذا الدور وأثره في النهضة العلمية التي شهدها اليمن وخصوصًا مدينة زبيد في العصر الرسولي، والإطلالة على النظام التعليمي الذي تخلّق في رحم هذه المدارس.

وقد اتبعت هذه الدراسة في كثير من جزئياتها المنهج الوصفي التاريخي في جمع النصوص من مصادرها الأصلية، بما في ذلك بعض المخطوطات النادرة، ووضعها في سياقاتها الموضوعية، إلى جانب المنهج التحليلي والنقدي في تحليل بعض النصوص وقراءة ما بين السطور عندما تسكت النصوص عن بعض القضايا، والوقوف طويلًا أمام بعض النصوص لاستبطانها واستنطاقها ومحاورتها.

الأوقاف

ظلّت الأوقاف موردًا مهمًا للتنمية في كثير من البلدان، ومجالًا للتكافل الاجتماعي والشراكة المجتمعية في التنمية، وإنْ تضاءل دورها في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

والوقف في اللغة من اللفظ "وقف: أي حبس، إذا منع بيع الأرض أو الشيء، وفي الشرع حبس عين على ملك الواقفين على التمليك مع التصدق بمنفعتها"[1]؛ أي جعله هو أو منفعته في مصلحة عامة.

ويقدم عبد الرحمن الشجاع تعريفًا للوقف، إذ يقول: "يمكننا أن نعدّه منظومةً ماليةً محبوسةً ممنوعةً من التصرف مستمرةً: إمّا على هيئة عقارات يستفاد من منافعها المعنوية، أو ممّا تدره من غلات عينية أو نقدية لتنفق على جهات معينة وأشخاص اعتبارية بنيّة البر والخير والإحسان، وإمّا على هيئة أشياء يستفاد منها"[2].

1 أحمد الشرباصي، **المعجم الاقتصادي الإسلامي** (بيروت: دار الجيل، د. ت)، ص 483.

2 عبد الرحمن عبد الواحد محمد الشجاع، "الوقف العلمي في اليمن في عهد الدولة الرسولية"، ورقة مقدمة في المؤتمر الدولي السادس للحضارة اليمنية (عدن التاريخ والحضارة)، 3 - 2007/4/5، ص 6.

فمنظومة الأوقاف تلبي حاجات ومتطلبات اجتماعية متعددة، مثل الصحة، والمرافق العامة (كالطرقات، والمساجد، والمقابر، والآبار، والسقايات، وقنوات جلب الماء)، والكفالة الاجتماعية، وتخفيف أعباء الحياة عن كواهل الفقراء؛ ومنها نفقات التعليم في جوانبه المختلفة، وهو ما سوف تركز عليه هذه الدراسة.

وقد ساهمت الأوقاف بدور كبير في النهضة العلمية التي شهدتها البلاد الإسلامية في مراحل تاريخية طويلة، لأنها تمثل الدور المجتمعي في التنمية، بل كانت تقوم بوظيفة كثير من المؤسسات الحكومية ذات الطابع الخدمي القائمة اليوم، حتى أنّ الدول كانت تسقط، من دون أن تتأثر تلك الخدمات.

وإذا ما بحثنا عن تأصيل إسلامي للوقف، فسنجد إشارات عديدةً في الكتاب والسنة تحث عليه. إذ جاء في القرآن الكريم: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[3]، وأيضًا: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[4]، وفي موضع آخر: ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[5].

وقد اشتملت السُنة النبوية على تأصيلٍ للوقف، فأوقف النبي النقيع لخيل المسلمين، وأوقف بعض الأراضي على مصالح المسلمين، وحثّ الصحابة على الوقف. وعندما أراد عمر بن الخطاب أن يتصدق بماله في سبيل الله قال له النبي: احبس أصلها وسبل ثمرتها (والحبس بمعنى الوقف)[6]. وقال: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولدٌ صالح يدعو له"[7]. فالوقف صدقة جارية يبقى نفعها للناس في الدنيا، ولصاحبها في الآخرة، فكان هذان الأثران هما أصل مشروعية الوقف في الإسلام.

وأخذ الوقف في النمو في عهد الخلفاء الراشدين، فأوقف الخليفة عمر بن الخطاب الأرض المفتوحة، وكانت توزع قبل ذلك بين الفاتحين، وجعل ملكيتها للدولة، وأبقاها في أيدي أهل البلاد المفتوحة على خراجٍ يؤدونه للدولة. وأوقف عثمان بن عفان بئر رومة للمسلمين بعد أن اشتراها بماله.

وقد أدى تدفق الأموال على خزانة الدولة الأموية ومن ثمّ العباسية، نتيجة الفتوح الإسلامية، إلى ارتفاع مستوى دخل المجتمع. فزاد الإنفاق في المصالح العامة، وظهرت الأوقاف على المرافق العامة، سواء كان ذلك من جهة الدولة أو المجتمع. وتنافس في ذلك الأمراء والتجار وغيرهم من الموسرين، فظهرت أوقاف للحرمين الشريفين، وأوقاف لطلاب العلم، وأوقاف للطرقات والسقايات، وأوقاف لحمام الحرمين.

استمرت الأوقاف على تأدية وظيفتها في العصور الإسلامية اللاحقة، بل إنها توسعت حتى أصبحت عماد حياة الناس في مصالحهم الدينية والدنيوية. فكانت أكثر المصالح العامة التي ترعاها الدولة اليوم تقوم بها الأوقاف، مثل المساجد، والمدارس، والمستشفيات، وأعمال الحسبة، والنظافة للشوارع والأنهار، وإنارة الشوارع والساحات، وسقيا الماء في المدن والطرقات، والبريد ومحطات الاستراحة في الطرقات، حتى أنّ الدولة كانت تنهار في بعض الأحيان ولا يؤثر ذلك في مصالح المجتمع، لقيام الوقف بتلك المصالح[8]. وكان للمرأة في العصور الإسلامية المبكرة أدوار في الأوقاف، لعل أهمها أوقاف زبيدة زوج الخليفة هارون الرشيد على إجراء الماء من الطائف إلى الحرم المكي[9].

---

3 سورة الحج، الآية 77.

4 سورة آل عمران، الآية 92.

5 سورة البقرة، الآية 280.

6 علي بن عمر الدار قطني، **سنن الدار قطني**، السيد عبد الله هاشم يماني المدني (محقق)، ج 4 (بيروت: دار المعرفة، 1966)، ص 193.

7 مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري، **صحيح مسلم**، حديث رقم 3410، ج 5 (بيروت: دار الجيل/ دار الآفاق الجديدة، د. ت)، ص 73.

8 سليمان بن عبد الله الماجد، "شروط الواقفين (منزلتها وبعض أحكامها)"، ورقة مقدمة في ندوة الوقف والقضاء، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض، 10 - 12 صفر 1426هـ.

9 أجرت أم جعفر زبيدة زوج هارون الرشيد قناةً للماء من وادي نعمان عبر عرفات ثم إلى منى فمكة، وكانت القناة مصممةً بطريقة انسيابية. انظر: عاتق بن غيث البلادي، **معالم مكة التاريخية والأثرية** (مكة: دار مكة، 1980)، ص 197.

الدولة الرسولية

ربما كان من نافلة القول التعريف بعصر الدولة الرسولية في اليمن، أو كما يسمّيه بعضهم "العصر الرسولي". فهو عصر متميز من عصور تاريخ اليمن الإسلامية. وبنو رسول يُنسبون إلى جدهم رسول الذي كان رسولًا للخلفاء العباسيين، وهو جدّ مؤسس الدولة عمر بن علي بن رسول. وقد اختُلِف في نسبتهم؛ فنسبوا أنفسهم إلى الغساسنة، ربما تماهيًا مع البيئة الجديدة (اليمن) التي وجدوا أنفسهم فيها بصحبة الأيوبيين، في حين نسبهم غيرهم إلى التركمان. ويمتد العصر الرسولي بين عامي (626-858هـ/ 1231-1454م)، بين العصرين الأيوبي والطاهري، على امتداد زمني بلغ 232 عامًا، وامتداد جغرافي شمل اليمن وأجزاءً من الحجاز وعمان في كثير من مراحل تاريخ هذه الدولة. ولم يشهد اليمن ازدهارًا اقتصاديًا ونهضةً علميةً واستقرارًا سياسيًا كما شهده في عصر الدولة الرسولية.

أوقاف المرأة في العصر الرسولي

ساهمت نساء من بني رسول في الإنفاق في المرافق العامة من خلال الأوقاف التي كُنَّ يخصصنها لبناء تلك المرافق وتشغيلها، سواء كانت مدارس أو مساجد أو سقايات للشرب، أو غير ذلك من المرافق. وقد قمن بإيقاف أراضٍ وعقارات على منافعها، وكان من هؤلاء النساء على سبيل المثال الدار النجمي[10] أخت الملك المنصور عمر بن علي بن رسول، وهي التي أسست ثلاث مدارس في جبلة، ومريم بنت الشمس بن العفيف[11] زوجة الملك المظفر يوسف، وهي مؤسّسة لثلاث مدارس في زبيد وحافة الحميراء وذي عقيب، والدار الشمسي[12] وهي ابنة الملك المنصور التي شيدت مدرستين في تعز وزبيد.

مبررات أوقاف المرأة في العصر الرسولي

يتبين لقارئ وقفيات نساء بني رسول البواعث التي دفعت كلّ واحدة منهن لوقف أموالها، أو جزء منها، في المصالح العامة، وهي في مجملها بواعث دينية ابتغاءً للثواب عند الله تعالى، والمساهمة في تقديم الخدمات للناس، ولا سيما في بعض المجالات التي كنّ يرينها في حاجة إلى تمويل. وربما كان لبعض تلك الأوقاف أهداف مذهبية لتكريس مذهب معين، وخصوصًا في الأوقاف العلمية التي استهدفت إنشاء مدارس لتعليم أصول المذهب الشافعي، علاوةً على تقليد نساء بني رسول للسلاطين الرسوليين الذين درجوا على إنشاء المرافق العامة والوقف عليها من أموالهم الخاصة، فضلًا عن التنافس الذي سرى بين أمراء البيت الرسولي وأميراته في الوقف، وربما كان لبعضهم منها أغراض اجتماعية، وما إلى ذلك.

10 هي خاتون بنت علي بن رسول، أخت الملك المنصور عمر مؤسس الدولة، أنشأت ثلاث مدارس بذي جبلة، هي: المدرسة النجمية، والمدرسة الشرفية، والمدرسة الشهابية، وأوقفت عليها أوقافًا عظيمةً، وشجعت بعض غلمانها على بناء مدارس في ذي السفال وفي جبلة. انظر: إسماعيل بن علي الأكوع، **المدارس الإسلامية في اليمن** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 2، 1986)، ص 58 - 66.

11 زوجة الملك المظفر يوسف بن عمر بن علي بن رسول، عُرفت برجاحة العقل وحسن الرأي والبر والإحسان، كان لها عدة مآثر؛ منها المدرسة السابقية في زبيد المعروفة بمدرسة مريم. وكان لها مدارس في عدد من مناطق تعز في الحميراء، وفي ذي عقيب التي دُفنت فيها عندما توفيت سنة 713هـ/ 1314م. انظر: علي بن الحسن الخزرجي، **العسجد المسبوك فيمن ولي اليمن من الملوك** (صنعاء: وزارة الإعلام والثقافة، 1904)، ص 326 - 327؛ وانظر: علي بن الحسن الخزرجي، عبد الله محمد الحبشي (محقق)، **العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية**، ج 1 (صنعاء: مكتبة الإرشاد، 2009)، ص 288؛ وانظر أيضًا: عمر رضا كحالة، **أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام**، ج 5 (بيروت، مؤسسة الرسالة، د. ت)، ص 39 - 40.

12 ابنة الملك المنصور نور الدين عمر بن علي بن رسول وشقيقة الملك المظفر يوسف بن عمر. كان لها حضور في الحياة العامة سواء كان ذلك في مجال السياسة والحكم أو في مجال العلم والأوقاف. وكان لها دور في تمهيد الملك لأخيها المظفر بعد موت أبيها. أنشأت المدارس الشمسية في كل من تعز وزبيد، توفيت سنة 695هـ/ 1296م. انظر: عبد الرحمن بن علي بن الديبع، **قرة العيون في أخبار اليمن الميمون**، عبد الله محمد الحبشي (محقق)، (صنعاء: مكتبة الإرشاد، 2009)، ص 44؛ وانظر: محمد بن علي الأكوع (محقق)، (صنعاء: مكتبة الإرشاد، 2006)، ص 44؛ وانظر: الأكوع، ص 158؛ وانظر عبده علي عبد الله هارون، **الدر النضيد في تحديد معالم وآثار مدينة زبيد** (صنعاء: وزارة الثقافة والسياحة، 2004)، ص 697؛ وانظر أيضًا: محمد علي العروسي، "نساء شيدن مدارس العلم في اليمن في القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي"، مجلة **الإكليل** (2010)، العدد 37 - 38، ص 3.



المبررات الأخروية

ظلّت الآخرة حاضرةً في وجدان المسلمين وتفكيرهم، تأخذ حيزًا كبيرًا من اهتمامهم وأعمالهم. وفي ما يتعلق بالواقف، من البديهي أن صاحبه يتخلى عنه أو عن منفعته، على الأقل، بهدف تقديم جزء من ماله إلى الآخرة، تقربًا إلى الله، وابتغاءً لمرضاته. فكان الواقف يقدّم جزءًا من ماله الموجود بين يديه إلى حياته المستقبلية، وهو أمر تواتر في المجتمع الإسلامي منذ نشأته الأولى، ومستمر إلى الوقت الراهن.

وبالعودة إلى أصول بعض وقفيات المرأة الرسولية، تتبين لنا بوضوح المبررات الأخروية الكامنة وراء أوقاف نساء بني رسول، بل يبدو جليًا أنها كانت من أهمّ أهداف أوقاف المرأة في العصر الرسولي، وهو ما تُبينه نصوص الوقفيات التي بين أيدينا، ولنقفْ مع هذا النص من وقفية "جهة معتب"[13] التي أنشأت المدرسة المعتبية[14]، إذ يقول: "لمّا كان الوقف من القرب المندوبة إليها والطاعات المحثوث عليها، وكان لا يلحق ابن آدم بعد موته إلا إحدى ثلاث: 'صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولدٌ صالحٌ يدعو له' ولما رُوِيَ أنّ الفاروق أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني أصبت مالًا لم أثبْ مثله قط - وكان قد ملك مئة سهم من خيبر- فقال: لحبس الأصل وسبِّل الثمر (...) إلى أن تقول في سبب وقف جهة معتب: فأرادت أن تتقرب إلى الله تعالى بقربة تدرأ عنها السيئات وترفع لها الدرجات صدقة جارية على مرّ الأيام والساعات"[15].

وهي نفسها المبررات التي تصدّرت وقفيةً أخرى لإحدى أميرات البيت الرسولي التي أنشأت المدرسة المؤيدية[16] وأوقفت عليها أوقافًا كبيرةً، فهي لا تعدو الرغبة في اكتساب الأجر والثواب الأخروي[17].

المبررات الوظيفية

نقصد بالمبررات الوظيفية حاجة المجتمع إلى قيام منشأة تؤدي دورًا وظيفيًا لخدمة الناس؛ مثل الحاجة إلى إقامة مسجد في تجمع بشري لا يوجد فيه مسجد لأداء الصلوات الخمس والجُمع، أو مدرسة لتعليم الكبار والصغار مبادئ القراءة والكتابة والحساب، وأمور

---

13 هي جهة الطواشي جمال الدين معتب بن عبد الله الأشرفي، والدة الملك الناصر أحمد بن السلطان الملك الأشرف إسماعيل بن العباس بن علي بن داوود بن يوسف بن عمر بن علي رسول. اجتمعت فيها صفات الحلم والعفة والكرم، لها كثير من المآثر الدينية، لعل أهمها المدرسة المعتبية في ناحية الواسطة بمدينة تعز، وقد رتبت فيها فقهاء ومحدّثين وطلبةً، وأيتامًا ومعيدًا، والمدرسة مازالت إلى الوقت الراهن -وإن اقتصرت وظيفتها على أداء الصلوات الخمس - وكانت مهتمةً بالمرافق العامة مثل إصلاح الطرقات العامة، وتقديم الخدمات للمارة فيها؛ مثل أسبلة الماء وتمهيد الطرقات. توفيت بدار النصر بزبيد سنة 796هـ/ 1394م. انظر: علي بن حسن الخزرجي، **العقد الفاخر الحسن في طبقات أكابر أهل اليمن**، عبد الله العبادي وعلي الوصابي وجميل الأشول (محققون)، ج 5 (صنعاء: الجيل الجديد ناشرون، 2009)، ص 2504 - 2505؛ وانظر أيضًا: عبد الله محمد الحبشي، **معجم النساء اليمانيات** (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، ط 2، 1989)، ص 53.

14 مازالت موجودةً إلى اليوم في حالة جيدة، وهي تُعرف حاليًا بـ "مسجد المعتبية"، وهي بمدينة تعز القديمة إلى الغرب من مدرسة الأشرفية (زرتها أكثر من مرة بمفردي، ومع طلبة قسم التاريخ بجامعة تعز، وكانت آخر زيارة للمدرسة في أيار/ مايو 2014، وهي الآن مسجد لأداء الصلوات الخمس).

15 **الوقفية الغسانية**، مخطوط محفوظ بمديرية الأوقاف، تعز، ص 44.

16 ثمة مدرستان تعرفان بهذا الاسم هما المدرسة المؤيدية التي أنشأها الملك المؤيد داود بن الملك المظفر يوسف بن عمر بن رسول (696هـ/ 1279م – 721هـ/ 1321م)، في حافة القماطين (تجار الحيوانات) من مغربة تعز سنة 672هـ/ 1371م، وهي المدرسة المؤيدية الكبيرة، والأخرى المدرسة المؤيدية المعروفة بمدرسة سلامة؛ لأنّ مؤسستها والواقفة عليها هي سلامة بنت الملك المجاهد علي بن الملك المؤيد داود، فنسبت إليها، لكنها وردت في الوقفية الغسانية باسم المدرسة المؤيدية، وهي متأخرة في بنائها عن المؤيدية الكبرى نحو مئة عام. ففي حين بنيت المؤيدية الكبرى سنة 672هـ/ 1274م، لم تُبن مدرسة سلامة (المؤيدية) إلاّ في سنة 767هـ/ 1366م. وتقع مدرسة سلامة (المؤيدية) في مغربة تعز بين حصن تعز (قلعة القاهرة) وجبل صبر، يفصل بينها وبين حصن تعز الطريق التي لا تزال مستخدمةً حتى الآن.
ويبدو أنّ عوادي الزمن قد أتت على المدرسة خصوصًا أنّ موقعها قريب من مجرى السيول التي تنحدر من جبل صبر في اتجاه مدينة تعز. وهذا التأثير واضح من خلال معاينة موقع المدرسة بعد زيارة الباحث للمدرسة. فهي موجودة في موقع شديد الانحدار، وكذا من إشارة الوقفية إلى الموقع. لذا، أكدت الواقفة أهمية صيانة المدرسة من جراء السيول، وفي ما يلي نص ذلك: "وإصلاح ما تشعَّث من ذلك ومما حدث بالمدرسة المذكورة من هذه السيول من ضرر واندفعت إليها حجارة يمكن زوالها (...) وإن حالت (السائلة) عليها والعياذ بالله ولم يكن إصلاحها أبدًا جمع الناظر بأمرها غلال الوقف وبنى بها مسجدًا على صفتها وهيئة بنيانها في مكان آخر لا يصله ضرر السوائل إن أمكن بأقرب الأماكن إليها". انظر: الأكوع، ص 154؛ وانظر أيضًا: **الوقفية الغسانية**، ص 75.

17 المرجع نفسه، ص 69.

دينهم ومعاشهم، أو الحاجة إلى سقايات الماء في الطرقات والمحطات، أو كفالة الأيتام وأبناء السبيل، وإلى مداواة المرضى، ومواساة المعوزين، وما إلى ذلك من الوظائف والحاجات القائمة في ذلك الوقت. وما يعنينا هنا الوظائف التي قدمها الوقف العلمي ولا سيما المدارس في التنمية الثقافية للمجتمع، وتزويد الجهاز الإداري للدولة بما يحتاج إليه من موظفين، فضلًا عن تخريج علماء متخصصين بمجالات العلوم المختلفة. فكان ذلك سببًا لإقدام نساء بني رسول على تخصيص جزء من أموالهن لتأدية هذه الوظائف.

وكان العلماء في أغلب الأحيان هم الذين يوصلون هذه الحاجات إلى سلاطين بني رسول وحاشياتهم بمن في ذلك النساء، وكانت هذه الحاجات تُقضى، بل إنّ الأمراء والأميرات يتنافسون في سرعة الاستجابة لها. وثمة نماذج لسعي بعض العلماء لدى نساء بني رسول لإقامة المدارس. فقد سعى الفقيه البريهي[18] لدى جهة ياقوت، زوجة الملك الظاهر، لبناء المدرسة الياقوتية بذي السفال، وكان له ذلك[19].

التنافس بين نساء البيت الرسولي

تشير المنشآت العمرانية والمرافق العامة التي أنشأتها نساء بني رسول، والأوقاف التي خصصت لتشغيلها، وعدد نساء بني رسول اللائي شاركن في الأوقاف، سواء كنّ أمهات للسلاطين أو زوجاتهم أو بناتهم أو أخواتهم، إلى أنه قد حدث تنافس بينهن في الأوقاف، وأنّ هذا التنافس قد صبّ في خدمة مجتمعهن، وفي حدوث نهضة علمية كبيرة ميزت العصر الرسولي، ولا سيما في مدينتي تعز وزبيد، ربما لأنّ هاتين المدينتين حظيتا بأن كانتا عاصمتي الدولة الرسولية، وستركز هذه الدراسة على أوقاف نساء بني رسول العلمية بزبيد.

المبررات الاجتماعية

ترك سلاطين بني رسول لنسائهم القيام ببعض الأعمال ذات الطابع الاجتماعي، وهو أمر درج عليه الحكام قديمًا وحديثًا، حتى يتفرغوا لأمور السياسة والإدارة، ويعطوا نساءهم مساحةً من المشاركة في الحياة العامة. فكانت أعمال الخير والبر من أهم الأنشطة التي عملت بها نساء بني رسول، وقد نال الحياة العلمية جزءٌ كبير من هذه الأوقاف في بناء المساجد والمدارس، سواء كان ذلك من أموالهن التي يحصلن عليها في أغلب الأحيان من السلاطين، أو من أموال السلاطين مباشرةً؛ إذ تذكر المصادر[20] أنّ بعض السلاطين كانوا يموّلون أوقاف المرأة، ويوقفون أوقافًا بأسمائهن سواء كنّ أمهاتهم[21] أو زوجاتهم.

المبررات الفكرية

وجد بنو رسول أنفسهم بعد أن ورثوا الأيوبيين في اليمن مضطرين إلى التعامل مع التناقضات المذهبية القائمة فيها. فهُم، بدايةً، قد ورثوا المذهب الحنفي من أسلافهم الأيوبيين، ومعظم مناطق الساحل اليمني تدين بهذا المذهب، والأجزاء الشمالية من اليمن حاضنة للمذهب الزيدي. ويدين جلّ أهلها بالولاء للأئمة الزيديين، وبقايا أتباع الدولة الصليحية في جبلة القريبة من عاصمتهم تعز، وإسماعيلية. وكل منطقة من هذه المناطق تميل مع نطاقها المذهبي، ومن يمثله من القوى السياسية.

18 هو الفقيه محمد بن أبي السرور البريهي.

19 كحالة، ص 53.

20 هارون، ص 707.

21 أنشأ السلطان الظاهر لأمه مدرسةً سماها باسمها ورتّب فيها إمامًا وخطيبًا وعشرين قارئًا. انظر: الحبشي، ص 21.

لذلك حرص بنو رسول منذ البداية على أن يكون لدولتهم مذهبها الخاص، وأن يتماهى مع مذهب أهل البلاد التي استقروا فيها، وجعلوها عاصمةً لدولتهم، فاختاروا المذهب الشافعي، مذهب أهل الجند، وما يحيط بها من بلاد مما يشكّل اليوم محافظة تعز، بل عملوا على ترسيخ هذا المذهب ونشره في اليمن، لتوحيد الهوية الفكرية للدولة؛ ولذلك بنيت كثير من المدارس الرسولية من أجل تدريس أصول المذهب الشافعي ونشر علومه، ونص الواقفون على هذا الشرط في وقفياتهم، فأكدوا أن يدرس فيها الفقه على مذهب الإمام محمد بن إدريس الشافعي.

وهكذا وجد بنو رسول أنّ من الحكمة أن يختاروا عاصمة دولتهم في المناطق الشافعية، لتكون حاضنةً لدولتهم الوليدة، فكانت عاصمتهم تعز، بل إنهم أعلنوا - وهم الأحناف - تحوّلهم إلى المذهب الشافعي، وبدؤوا ينشئون المدارس لتدريس الفقه الشافعي، وقد أثار هذا التوجه حفيظة أتباع المذهب الحنفي الذي كان سائدًا في تهامة[22].

مجالات أوقاف نساء بني رسول

تعددت مجالات أوقاف المرأة في العصر الرسولي لتشمل مجمل المرافق الحيوية للمجتمع، وإن تركزت أكثر في المرافق التعليمية مثل إنشاء المدارس، إلى جانب المرافق التعبدية، ولا سيما المساجد والوقف على مصالحها، فضلًا عن مرافق الخدمات العامة؛ مثل بناء السقايات والأسبلة في الطرقات للشرب وسقي الحيوانات، وإجراء الماء إليها، وتعهدها بالصيانة والترميم، إلى جانب أوقاف الرعاية الصحية، والكفالة الاجتماعية، وغيرها مما سيأتي تفصيله.

الأوقاف العلمية للمرأة الرسولية

تميزت زبيد في العصر الرسولي بكثرة المدارس والزوايا والأربطة العلمية التي أفضت إلى نهضة علمية لافتة، مازالت آثارها في المدينة إلى اليوم. فزبيد هي مدينة العلم والعلماء، وما كان لهذه المدينة أن تتبوأ تلك المكانة العلمية المرموقة لولا تشجيع العلم والإنفاق فيه من خلال الأوقاف العلمية التي أغدقت بسخاء، في بناء المدارس والتكفل بنفقات العملية التعليمية فيها، سواء كان ذلك من جهة سلاطين بني رسول، أو من جهة نسائهم من الأمهات والزوجات والأخوات والبنات، بل إنّ الأوقاف قد امتدت إلى الجواري والخادمات، فكان لهن مساهمة في الأوقاف العلمية في زبيد. وقد نتفق في قبول الحديث عن أوقاف حاشية نساء بني رسول من الخادمات وغيرهن من الجواري، أو نختلف في ذلك. لكن ما يبرر لنا، في هذا السياق، ذكر نماذج من أوقاف هذه الشريحة هو أنها ملحقة أصلًا بنساء بني رسول، إلى جانب ما تدلّ به هذه الأوقاف على المكانة الاجتماعية والاقتصادية التي تبوأتها المرأة في المجتمع الرسولي، والتوجهات العامة للمرأة الرسولية إزاء الأوقاف العلمية.

الأوقاف العلمية لأمهات السلاطين الرسوليين

ربما كانت أمهات السلاطين الرسوليين أكثر حظوةً من غيرهن من نساء بني رسول؛ لأنهن يحظين بتبجيل أبنائهن وهم أصحاب السلطة، وكنّ قبل ذلك زوجات للسلاطين، فاكتسبن مكانةً كبيرةً، فضلًا عن تكدّس ثروات طائلة في خزائنهن.

22 ظهر مثل هذا الاعتراض من أصحاب المذهب الحنفي الذي عبر عنه الفقيه أبو بكر بن عيسى بن عثمان اليقرمي المعروف بـ "ابن حنكاس"، عندما قال للملك المنصور عمر بن علي بن رسول بعد أن أسس مدرسة لأصحاب المذهب الشافعي: "يا عمر ماذا فعل بك أبو حنيفة إذ لم تَبنِ لأصحابه مدرسة"، عند ذلك أمر السلطان ببناء مدرسة في زبيد يدرس فيها الفقه الحنفي. انظر: الخزرجي، **العقود اللؤلؤية**، ص87؛ وانظر أيضًا: عبد العزيز بن راشد بن عبد الكريم السنيدي، **المدارس اليمنية في عصر الدولة الرسولية** (الرياض، د. ن: 2003)، ص 66 - 67.

وفي وقت تشير فيه كثرة هذه الأوقاف إلى ثراء أمهات السلاطين الرسوليين، فإنها تدل على سخائهن ودرجة وعيهن، وإدراكهن لأهمية تلك المدارس في خدمة الدولة والمجتمع، سواء في رفد الجهاز الإداري للدولة بالموظفين، أو في تكريس مذهب الدولة الرسمي الذي يعمل على توحيد الهوية الفكرية للدولة، إلى جانب أنه - في المقابل - يساهم في رفع مستوى حياة المجتمع ثقافيًا ومعيشيًا.

وتقدم المصادر- وثائق رسميةً كانت أو مؤلفات تاريخيةً - صورًا من جهد أمهات السلاطين الرسوليين بشأن الإنفاق في الحياة العلمية في مدينة زبيد، بتشييد المدارس وتخصيص أراضٍ وعقارات من أموالهن الخاصة لتشغيل تلك المدارس وصيانتها، وتوفير كلّ متطلبات قيام العملية التعليمية فيها؛ إذ تورد المصادر عددًا من الأوقاف العملية في زبيد لبعض أمهات السلاطين، منها:

المدرسة السيفية

أنشأت هذه المدرسة أم السلطان المظفر[23] بمدينة زبيد[24]، ويطلق عليها السيفية الكبرى[25]، تمييزًا لها من المدرسة السيفية التي أُسست في العصر الأيوبي بمدينة تعز على يد الملك المعز إسماعيل بن طغتكين الأيوبي[26]، وتسمى أيضًا مدرسة أم السلطان للسبب نفسه[27]، وهي موجودة إلى اليوم في حارة الناشري[28]، جنوب مسجد الجبرتي[29]، وربما تحولت إلى مسجد كما هو شأن كثير ممّا بقي من المدارس الرسولية، لاشتمالها على مسجد وبقاء المسجد مؤديًا وظيفته، وتُعرف الآن بـ "مسجد الناشري"[30].

المدرسة الصلاحية

تُنسب هذه المدرسة إلى مؤسستها "جهة صلاح"[31] أم السلطان المجاهد[32]، وقد أسستها بمدينة زبيد سنة 730هـ/1330م[33]، في "حافة" الأمير فخر الدين[34]، وكانت هذه المدرسة تُعرف أيضًا بـ "مدرسة أم السلطان المجاهد"[35].

23 هي أم السلطان المظفر يوسف بن عمر بن علي بن رسول، زوجة الملك المنصور عمر بن علي، وتسمى المدرسة "أمّ السلطان"، نسبةً إلى مؤسستها. انظر: الأكوع، ص 85، وانظر أيضًا: هارون، ص 694.

24 المرجع نفسه؛ وانظر أيضًا: العروسي، ص 40.

25 الطيب بن عبد الله بن أحمد، **تاريخ ثغر عدن وتراجم علمائها**، ج 2 (بيروت/ عمّان: دار الجيل/ دار عمار، ط 2، 1987)، ص 19 - 20؛ وانظر: يحيى بن الحسين، **غاية الأماني في أخبار القطر اليماني**، ج 1 (القاهرة: دار الكاتب للطباعة والنشر، 1968)، ص 339؛ وانظر السنيدي، ص 72 - 73؛ وانظر أيضًا: الأكوع، ص 85.

26 ابن أحمد، ص 19 - 20؛ وانظر: ابن الحسين، ص 339؛ وانظر: السنيدي، ص 72 - 73؛ وانظر أيضًا: العروسي، ص 40.

27 بهاء الدين محمد بن يوسف بن يعقوب الجندي، محمد بن علي الأكوع (محقق)، **السلوك في طبقات الملوك**، ج 1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1995)، ص 183.

28 هارون، ص 694.

29 الأكوع، ص 85.

30 هارون، ص 694.

31 آمنة بنت إسماعيل بن عبد الله الحلبي النقاش، المعروفة بجهة صلاح أم السلطان المجاهد. كانت امرأة عاقلةً سديدة الرأي عالية الهمة حازمةً، تحبّ العلماء والصلحاء وتكرمهم وتجلهم، وتقوم بالوافدين والمنقطعين، وتدور على بيوت الفقراء وتتفقدهم وتواسيهم بالعطايا. أنشأت عددًا من المدارس والخانقاوات والمساجد؛ منها المدرسة الصلاحية بزبيد، ومدرسة في قرية المسلب بوادي زبيد وأخرى في قرية السلامة، وخانقاه أمام المدرسة الصلاحية، ومسجد في قرية التربية، وآخر في المجلية بتعز. انظر: الحبشي، ص 18 - 19، وانظر: هارون، ص 704.

32 المرجع نفسه؛ وانظر: الأكوع، ص 220.

33 الملك الأفضل، **العطايا السنية والمواهب الهنية في المناقب اليمنية**، عبد الواحد عبد الله الخامري (محقق) (صنعاء: وزارة الثقافة والسياحة، 2004)، ص 76؛ وانظر أيضًا: هارون، ص 694.

34 يحدها من الشرق رباطها الأول، ومن الغرب المجاز إلى منزل داود الأحمر، ومن الجنوب الطريق، وقد جددها وأوقف عليها مؤخرًا علي يوسف بهاية الهندي. المرجع نفسه، ص 704.

35 المرجع نفسه، ص 694، وانظر: الخزرجي، **العقود اللؤلؤية**، ص 606؛ وانظر الأفضل، ص 76؛ وانظر أيضًا: عبد الله قاسم الوشلي، **علم الحديث في اليمن وعناية اليمانيين بصحيح البخاري وتراجم رجال إسناده**، ([صنعاء]: جامعة صنعاء، [2005])، ص 78 - 79.



لم تكتفِ جهة صلاح ببناء المدرسة الصلاحية بزبيد، بل قامت بإنشاء عدد من المدارس في عدة قرًى قريبة من زبيد تحمل اسم "المدرسة الصلاحية"، وربما كانت فروعًا للمدرسة الأم بزبيد، كان منها مدرسة في قرية المسلب[36]، وثانية في قرية السلامة[37] في وادي نخلة[38] شرق مدينة حيس[39]، وأخرى في قرية التريبة[40] بالقرب من زبيد[41]. وكانت كلّ هذه المدارس تحمل اسم "المدرسة الصلاحية". أمّا اليوم، فقد أصبحت المدرسة الصلاحية بزبيد مسجدًا يُعرف بمسجد علي يوسف الذي أعاد بناء المدرسة وأوقف عليها[42].

المدرسة الفرحانية

تُنسب هذه المدرسة إلى جهة الطواشي جمال الدين فرحان، خادم أم السلطان الظاهر[43] التي أسستها في مدينة زبيد، وأوقفت عليها في عهد ابنها الناصر، وجلبت إليها العلماء، وكان ممن درَّس فيها الفقيه العلامة جمال الدين محمد بن عمر الفارقي سنة 850هـ/ 1447م[44]، ومازالت المدرسة باقيةً إلى اليوم، وإن اقتصرت على أداء وظيفة المسجد، ولذلك تُعرف اليوم بـ "مسجد الفرحانية"، في حافة البساتين بمدينة زبيد[45].

الأوقاف العلمية لزوجات السلاطين الرسوليين

لم تقتصر مشاركة المرأة في الوقف العلمي في العصر الرسولي على أمهات السلاطين، بل امتدت مشاركتها لتشمل سائر نساء بني رسول. وإذا كانت أمهات السلاطين قد حظين بتبجيل أبناءهن وأعطين مساحةً من المشاركة في الحياة العامة ولا سيما أنهن، في أغلب الأحيان، من كبار السنّ، فإنّ زوجات السلاطين قد نافسن أمهاتهم في الحياة العامة، خصوصًا في الأوقاف، والأوقاف العلمية؛ لهذه الأسباب وما سبق ذكره من أسباب لأوقاف المرأة، بوجه عامّ، في مقدمة الدراسة.

36 قرية في عزلة التحيتا ناحية زبيد، كانت بها المدرسة الصلاحية، وأوقفت عليها أوقافًا لتغطية نفقات الطلاب والمعلمين. انظر: إبراهيم المقحفي، **معجم المدن والقبائل اليمنية**، ج 1 (صنعاء: دار الكلمة، 1985)، ص 385.

37 إحدى قرى زبيد، في وادي نخلة بالقرب من حيس. المرجع نفسه، ج 1، ص 209، ج 2، ص 429؛ وانظر أيضًا: محمد بن أحمد الحجري، **مجموع بلدان اليمن وقبائلها**: إسماعيل الأكوع (محقق) (صنعاء: وزارة الإعلام والثقافة، 1996).

38 من أودية اليمن المشهورة، وهو يبدأ من العدين فشرعب، ثم يخترق تهامة ويصب في البحر الأحمر عند ساحل الخوخة، يسقي أراضي كثيرةً في سهل تهامة. انظر: الحجري، ج 2، ص 741.

39 حيس: مدينة في تهامة إلى الجنوب من زبيد بمسافة 35 كيلومترًا، وهي من أعمالها، وقد نسبت إلى بانيها الحيس بن يريم بن ذي رعين بن كريب بن نعامة بن شرحبيل الحميري، وأرض حيس يسقيها وادي نخلة، وقد اشتهرت بالصناعات الفخارية بخاصة آنية "الحيسي" (الإناء الذي يشرب فيه القهوة)، نسبةً إلى حيس. المرجع نفسه، ج 1، ص 301؛ وانظر أيضًا: المقحفي، ص 135.

40 بلدة مازالت عامرةً إلى الشرق من مدينة زبيد على بعد عشرة كيلومترات، وهي من بلاد الأشاعر، نزل بها المكرم الصليحي قبل حربه من الحبشة. المرجع نفسه، ص 69.

41 الأفضل، ص 76؛ وانظر أيضًا: الوشلي، ص 78 - 79.

42 هارون، ص 704.

43 اسمها سلامة، وشهرتها أم السلطان الظاهر وبجهة الطواشي جمال الدين فرحان ذاعت أكثر. وتُعرف أيضًا بـ "أم الملوك"، لأنها أم للملكين هما الناصر أحمد وأخوه يحيى ابني إسماعيل بن العباس. وعلى الرغم من أنها بنَت المدرسة في عهد ابنها الناصر، فقد عُرفت بـ "أم الظاهر"، وربما كان ذلك لأنها ماتت في عهده. لها أوقاف أخرى بمكة وبتعز، فكانت وفاتها سنة 836هـ. انظر: عبد الرحمن بن علي بن الديبع، **بغية المستفيد في تاريخ مدينة زبيد**، عبد الله الحبشي (محقق) (صنعاء: مكتبة الإرشاد، 2006)، ص 102؛ وانظر شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج 12 (بيروت: دار الجيل الجديد، 1992)، ص 155؛ وانظر: هارون، ص 699؛ وانظر: عبد الرحمن عبد الله أحمد الحضرمي، **زبيد مساجدها ومدارسها** (صنعاء: المركز الفرنسي للدراسات اليمنية، 2000)، ص 174؛ وانظر أيضًا: الحبشي، ص 21.

44 عبد الوهاب بن عبد الرحمن البريهي السكسكي، **طبقات صلحاء اليمن: المعروف بتاريخ البريهي**، عبد الله محد الحبشي (محقق) (صنعاء: مكتبة الإرشاد، ط 2، 1994)، ص 39.

45 هارون، ص 699.

وقد برز عدد من أسماء زوجات السلاطين قدّمن أوقافًا كبيرةً، ابتدأت بشراء الأرض التي بنيت عليها المدارس ولم تنته ببنائها، وإنما خُصصت أراضٍ كثيرة للقيام على نفقات العملية التعليمية في تلك المدارس، ولصيانة مرافق المدرسة من أجل ضمان استمراريتها على أداء دورها، ومن أبرز هذا المدارس ما يلي:

المدرسة السابقية (مدرسة مريم)

تقع هذه المدرسة في حافة المسرح بزبيد، وقد أسستها مريم بنت شمس الدين بن العفيف، زوجة الملك المظفر، في فترة حكمه، وهي مدرسة كبيرة أوقفت عليها أوقافًا كبيرة، وتذكرها بعض المصادر[46] بأسماء أخرى مثل "المدرسة العفيفية"، وربما كانت كلمة "العفيفية" نسبةً إلى جدّ الواقفة الشيخ العفيف، وأوردها الجندي، كما يقول الأكوع[47]، باسم "مدرسة الدار الجديدة"[48].

ومهما يكن من أمر، فإنّ هذه المدرسة كانت من المدارس الكبيرة في اليمن في عصرها، ويدل على ذلك، وصف المؤرخين لها. فقد وصفها الخزرجي[49]، بأنها من أحسن المدارس، وأكبرها، كما تدل على ذلك الأوقاف الضخمة التي خصصت لبنائها وتشغيلها[50]، والعلماء الذين كانوا يرتادونها، وهو أمر يشير، في الوقت نفسه، إلى حرص الواقفة على جودة التعليم في مدرستها؛ إذ جلبت إليها أفضل علماء عصرها، وكان منهم الفقيه الحسن الشرعبي[51].

وقد درج على هذا الأمر بنو رسول، فقد كانوا يستقطبون العلماء من اليمن ومن خارجها للعمل في مدارسهم ويجزلون لهم العطاء. ويعبر عن ذلك الموسوعي الدمشقي ابن فضل الله العمري (ت 1349هـ/ 749م) بإعجاب كبير عن رغبة سلاطين بني رسول في استقدام العلماء، واستقبالهم من خارج البلاد اليمنية، وتشجيعهم على الاستقرار فيها. وفي هذا المجال تحدّث العمري عن "صاحب اليمن" من دون تخصيص، وقال إنّه "كان يرغب في الغرباء، ويحسن تلقيهم غاية الإحسان، ويستخدمهم في ما يلائم كلًّا منهم، ويتفقدهم في كلّ وقت بما يأخذ به قلوبهم ويوطّنهم عنده"[52].

المدرسة الياقوتية

تنسب المدرسة الياقوتية إلى جهة الطواشي اختيار الدين ياقوت، زوجة الملك الظاهر يحيي آخر ملوك بني رسول[53]، وتقع في مدينة زبيد غربي الخان المجاهدي[54]، وهي اليوم إلى الجنوب الغربي من مكتب الأوقاف والإرشاد في حيّ الياقوتية، نسبةً إليها، ومازالت في حالة جيدة لولا بعض التجديدات الحديثة[55] التي لم تراعِ خصوصية المواد التي بنيت بها المدرسة، فشُوهت منها.

---

46 الخزرجي، **العقد الفاخر**، ج 1، ص 240؛ وانظر: الحضرمي، ص 166؛ وانظر أيضًا: الأكوع، ص 160.

47 المرجع نفسه.

48 الأكوع، ص 160.

49 الخزرجي، **العقود اللؤلؤية**، ج 1، ص 468؛ وانظر أيضًا: الخزرجي، **العسجد المسبوك**، ص 326 - 327.

50 المرجع نفسه.

51 الخزرجي، **العقود اللؤلؤية**، ج 1، ص 288.

52 ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، حمزة أحمد عباس (محقق)، ج 4 (أبوظبي: المجمع الثقافي، 2002)، ص 26؛ وانظر: محمد سعيد، "رعاية العلماء والمؤسسات التعليمية في تعز في عهد بني رسولي"، في: **تعز (عاصمة اليمن الثقافية) على مر العصور**، المؤتمر الدولي الأول لكلية الآداب جامعة تعز ومؤسسة السعيد للعلوم والثقافة، ج 2 (تعز: مطبعة النيل، 2010)، ص 541.

53 هارون، ص 694؛ وانظر: الحضرمي، ص 161؛ وانظر أيضًا: ابن الديبع، ص 106.

54 المرجع نفسه، ص 106؛ وانظر أيضًا: الأكوع، ص 308.

55 هارون، ص 694.

وقد أنفقت جهة ياقوت بسخاء في بناء المدرسة، وهو ما يبدو في ضخامة بنيانها[56]، وأَوقفت عليها أراضي كثيرةً، سواء في صيانتها أو في ما يتعلّق بمرافقها. وحتى تضمن الواقفة قيام المدرسة بوظيفتها التعليمية، رتبت في المدرسة هيئة التدريس، وحددت سعتها الاستيعابية، والتخصصات التي ستدرس فيها[57]، وأوقفت لهم جميعًا ما يقوم بحاجاتهم؛ من نفقة ومرتبات. وأنشأت جهة ياقوت عددًا من المدارس الأخرى نسبت إليها في عدد من المناطق، منها الياقوتية في حيس[58]، وفي رباط البريهي بذي السفال[59].

الأوقاف العلمية لبنات السلاطين الرسوليين

لم تكن بنات السلاطين بمعزل عن الحياة العامة؛ إذ شارك كثير منهن في فعالياتها، سواء ما كان منها سياسيًا أو اجتماعيًا أو علميًا.

وفي مجال الحياة العلمية، كانت لبعضهن مشاركة فاعلة، سواء في ارتياد مجالس العلم، تحصيلًا وتعليمًا، أو في إنشاء المدارس والوقف على مصالحها من أموالهن الخاصة. وكان ذلك أمرًا متوقعًا؛ لأنّ السلاطين والأمراء والحاشية كانوا يتنافسون في بناء المنشآت العلمية، وفي الوقف عليها، وهو ما يُذكّر بقولٍ لأحد المؤرخين في وصف اقتداء الناس بملوكهم، حين بيّن أنّ الناس كانوا في خلافة الوليد بن عبد الملك يتنافسون في البنيان، وفي عهد سليمان كانوا يتحدثون عن الطعام والشراب.

وبما أنّ ملوك بني رسول كانوا يشجعون العلم ويُجلّون العلماء، ويشيدون المدارس، بل يؤلفون في مجالات العلوم المختلفة أيضًا، فقد قلدهم في ذلك الناس، وكانت بناتهم أكثر الناس تأثرًا بهم، وقدرةً على القيام بهذه المنشآت، تشييدًا وإدارةً وإنفاقًا في تسيير العملية التعليمية فيها.

وتقدم لنا المصادر التاريخية صورًا لأوقاف بنات سلاطين الدولة الرسولية في المجالات العلمية في مدينة زبيد، ولا سيما الدارس، منها المدرسة الشمسية والواثقية، والأشرفية، والفاتنية، وغيرها.

المدرسة الشمسية

تُنسب إلى الدار الشمسي بنت الملك المنصور نور الدين عمر بن علي بن رسول، أخت الملك المظفر يوسف، وهي مؤسستها والموقفة عليها، وتقع المدرسة في منطقة تُعرف بربع المعاصر بمدينة زبيد[60]. أمّا اليوم، فهي تُعرف بمسجد عبد الرشيد[61] الذي قام بتجديد بنيانها[62].

وقد أوقفت الدار الشمسي على المدرسة أوقافًا جيدةً بوادي زبيد للإنفاق في العملية التعليمية فيها التي قصرتها على تعليم القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف[63]، إلى جانب كفالة تعليم القرآن الكريم لمجموعة من الأيتام. كما اشتملت المدرسة على إمام لمسجد المدرسة ومؤذن وقيّم، أُجريت عليهم المرتبات من وقف المدرسة، وكان ممن درَّس فيها من العلماء ابن القصار[64]. وكان للدار الشمسي مدارس أخرى خارج زبيد، منها المدرسة الشمسية في تعز، خُصصت لتدريس الفقه الشافعي والقرآن الكريم[65].

---

56 المرجع نفسه.

57 ابن الديبع، ص 106.

58 الحضرمي، ص 161.

59 كحالة، ص 53.

60 ابن الديبع، **قرة العيون**، ص 44؛ وانظر أيضًا: الأكوع، ص 158.

61 قام عبد الرشيد عثمان قامطواه الهندي بتجديدها وتحويلها إلى مسجد فنسبت إليه. انظر: هارون، ص 697 - 698.

62 المرجع نفسه.

63 العروسي، ص 3؛ وانظر أيضًا: الأكوع، ص 158.

64 محمد بن عثمان بن محمد المعروف بابن القصار، المرجع نفسه.

65 المرجع نفسه.

المدرسة الواثقية

تُنسب إلى الملك الواثق الرسولي بن الملك المظفر، وهو أخو الواقفة ماء السماء بنت المظفر[66]، وربما كان ذلك بسبب وقوعها في جوار منزله بمدينة زبيد[67]. وتُعرف هذه المدرسة أيضًا بـ "المدرسة النورية"[68]. أمّا اليوم، فهي تُعرف بغير هذين الاسمين وتشتهر بـ "المحمرية" أو بـ "مدرسة بني الأحمر"، نسبةً إلى القاضي الشرف بن إسماعيل الأحمر[69] الذي ربما درّس فيها قبل سنة 902هـ/ 1497م.

وكانت المدرسة الواثقية من المدارس الشاملة للفقه والحديث والقرآن وتعليم الأيتام، وخصصت ماء السماء لكل هؤلاء، إلى جانب من يعلمونهم من فقهاء ومحدّثين ومعلمين، مرتبات تقوم بنفقاتهم من ريع الأرض التي أوقفتها للمدرسة. ويبدو أنّ المدرسة الواثقية كانت من المدارس الكبيرة؛ إذ تشير إلى ذلك التخصصات العديدة التي اشتملت عليها، والأموال التي أُنفقت في بنائها، وكثرة أوقافها[70].

المدرسة الأشرفية

هي أشرفية زبيد، أسستها نبيلة بنت الملك المظفر[71]، المعروفة بدار الدملوة، إلى الجنوب من مدرسة الميلين في ربع المجنبذ[72] (حارة القوز حاليًا)[73]، وتسمى أيضًا "مدرسة دار الدملوة"، نسبةً إلى مؤسستها السالفة الذكر[74] التي أوقفت على المدرسة في بنائها، وفي تسيير العملية التعليمية فيها، أموالًا كثيرةً[75].

المدرسة الفاتنية

أسستها فاتن ماء السماء بنت الملك المؤيد[76]، قُبالة باب سهام بمدينة زبيد، في حارة الدباغين اليوم[77]، وهي تُنسب إلى مؤسستها، ومازالت تحمل اسمها إلى اليوم، وإن كان دورها حاليًا يقتصر على وظيفة المسجد.

---

66 الجهة الكريمة ماء السماء بنت الملك المظفر شمس الدين يوسف بن عمر بن علي بن رسول، وهي من فضليات النساء، ولها مآثر كثيرة. تُوفيت في قرية التربية بوادي زبيد سنة 724هـ. انظر: الخزرجي، **العقود اللؤلؤية**، ج 2، ص 531؛ وانظر: الجندي، ج 1، ص 404 - 406؛ وانظر: الأكوع، ص 201؛ وانظر: كحالة، ج 5، ص 3؛ وانظر أيضًا: هارون، ص 711 - 712.

67 المرجع نفسه، ص 711 - 712؛ وانظر: الخزرجي، **العقود اللؤلؤية**، ج 2، ص 30؛ وانظر أيضًا: الأكوع، ص 201.

68 المرجع نفسه؛ وانظر أيضًا: هارون، ص 711.

69 المرجع نفسه، ص 711 - 712.

70 خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج 5 (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، ص 251؛ وانظر: الأكوع، ص 201؛ وانظر أيضًا: كحالة، ج 5، ص 3.

71 السيدة نبيلة بنت الملك المظفر شمس الدين يوسف بن عمر بن علي بن رسولي، عرفت كذلك بدار الدملوة، وُصفت بالخير والصلاح، فكانت تقيةً بارةً بأهلها محسنةً إلى من لاذ بها. أنشأت، غير هذه المدرسة، مدارس أخرى في تعز وصبر، كانت مقيمةً في حصن تعز (قلعة القاهرة)، ثم غادرت الحصن واستقرت في مغربة تعز، بسبب خلاف تدخلت فيه بين أخيها المؤيد وابن أخيه الناصر بن الأشرف، وتوفيت سنة 717هـ/ 1318م. انظر: الخزرجي، **العقود اللؤلؤية**، ج 1، ص 350 - 351؛ وانظر أيضًا: الجندي، ج 2، ص 130، الزركلي، ج 8، ص 8.

72 الخزرجي، **العقد الفاخر**، ج 1، ص 256.

73 هارون، ص 711.

74 نبيلة بنت الملك المظفر يوسف بن عمر بن رسول. انظر: الخزرجي، **العقد الفاخر**، ج 1، ص 256.

75 الخزرجي، **العقود اللؤلؤية**، ج 1، ص 350 - 351.

76 فاتن، وفي بعض المصادر جهة فاتن، ماء السماء بنت الملك المؤيد داوود بن يوسف بن عمر الرسولي، بنَت المدرسة الفاتنية بزبيد، وكان لها أعمال خيرية كثيرة، منها الأسبلة مثل السبيل الفاتني بزبيد، وسبل أخرى بوادي زبيد وغيره، وأوقفت عليها ما يقوم بها من أموال، توفيت سنة 768هـ/ 1367م. انظر: ابن الديبع، **بغية المستفيد**، ص 79، 90، 91؛ وانظر: الأكوع، ص 237؛ وانظر: الحضرمي، ص 159؛ وانظر أيضًا: هارون، ص 960.

77 المرجع نفسه؛ وانظر أيضًا: الأكوع، ص 237.

وتشير المصادر إلى أنّ المدرسة الفاتنية كانت مقتصرةً على تعليم الأطفال مبادئ القراءة والكتابة، والقرآن الكريم، إضافةً إلى وظيفتها بوصفها مسجدًا تُقام فيه الصلوات؛ ولذلك فقد أوقفت على إمام ومؤذن وقيمًا ومعلمًا للصبية وعدد من الأيتام ما يكفيهم[78].

أوقاف الجواري والخادمات

قد يبدو عنوان هذه الفقرة غير منسجمٍ مع عنوان الدراسة، لكن سرعان ما يزول اللبس إذا ما أضفنا تلك الجواري إلى نساء بني رسول؛ ذلك أنهنّ يُنسبن إلى بني رسول، بل إنهنّ حققن ثرواتهن بسبب وجودهن في قصور بني رسول وفي خدمتهم، مثلما كانت تُنسب نساء بني رسول، في كثير من الأحيان، إلى غلمانهن؛ مثل معتب وجهة صلاح والدار النجمي.

فضلًا عن ذلك، أضحت الأوقاف ثقافةً سائدةً في العصر الرسولي بين جميع فئات المجتمع ومستوياته الاجتماعية والاقتصادية، وسُنةً ماضيةً بدأها الملوك، وقلّدهم فيها أهلهم من الأمراء والأميرات، ودرج عليها الموسرون من العلماء والتجار، وغيرهم من فئات المجتمع. ومن ثمّ، لم يكن من الغريب، حينئذ، أن نرى أوقافًا لجواريهم وعبيدهم.

وكانت كثرة هذه الأوقاف وانتشارها تدلّ على عدة أمور. ففي الوقت الذي تبين درجة وعي المجتمع لاستثماره في التنمية البشرية والأخروية، كانت تشير إلى المستوى المعيشي الذي حظيَ به المجتمع الرسولي، ولا سيما شريحة الجواري والخادمات، وإلى الثراء الكبير الذي حازه الملوك والمجتمع في العصر الرسولي، وكانت تبرر في الوقت نفسه بقاء المجتمعات الإسلامية متماسكةً عند سقوط الدول، لأنّ الأوقاف كانت تقوم بكثير من الخدمات التي تقوم بها الدولة اليوم. وإذا ما عرفنا كلّ هذا، فإنّنا سنتقبل بأن نرى جواري بني رسول وإماءهم يشاركن في بناء المدارس والوقف على مصالحها، بالنظر إلى ما يتوافر لهنّ من أموال.

المدرسة الشقيرية

تُنسب إلى مملوك يدعى شقير، زوج مؤسسة المدرسة والمنفقة فيها، وهي جارية وماشطة (بنت جوزة) زوجة الملك المنصور نور الدين. وربما نُسبت المدرسة إلى زوجها شقير؛ لأنها توفيت قبل تأسيس المدرسة، فأشرف زوجها على بنائها[79].

وقامت ثلاث جوارٍ أخريات ببناء ثلاثة مساجد على نفقتهن الخاصة، وأوقفن عليها أوقافًا جزيلةً من كسبهن، هنّ الحاجة قندل، إحدى جواري جهة صلاح والدة الملك المجاهد التي أنشأت مسجدًا عُرف باسمها (مسجد الحاجة قنديل)، وهو يقع في شمال باب القرنب بحارة المجنبذ[80]، وجارية أخرى للملك المجاهد تدعى غصون، وقد أنشأت مسجدًا جنوب دار السلطان غرب مسجد التاجية[81] في حارة الحضارم اليوم[82]، ومسجد الحاجة سمح إحدى جواري الملك المجاهد، وهو منسوب إليها، وما يزال قائمًا إلى اليوم في سوق التنباك[83] بجوار مسجد العلوية العليا[84].

---

78 المرجع نفسه، ص 237 - 238؛ وانظر أيضًا: الحضرمي، ص 159.

79 الخزرجي، **العقد الفاخر**، ج 1، ص 242.

80 هارون، ص 592 - 593؛ وانظر أيضًا: الحضرمي، ص 82.

81 المرجع نفسه، ص 83.

82 هارون، ص 596.

83 المقصود بالتنباك: التبغ الذي كان يباع في بعض "أسواق المخا"، ويطلق عليه في اليمن كذلك التُتَنْ، وقد يكون لهذا اللفظ أصل تركي، وربما أتى التنباك من البلد الذي يجلب منه (تمبكتو) في مالي إلى اليمن.

84 الحضرمي، ص 88.

النظام التعليمي في مدارس نساء بني رسول

من خلال العودة إلى المصادر الخاصة بالأوقاف العلمية في اليمن، ولا سيما الوقفية الغسانية، يتضح وجود نظام تعليمي معتمد لدى تلك المدارس، مع بعض الاختلافات البسيطة التي تتعلق بحجم المدرسة وأوقافها، والطاقة الاستيعابية لكل مدرسة، والتخصصات العلمية المتوافرة فيها.

عرفت المدارس الرسولية في زبيد نظامًا سارت عليه العملية التعليمية فيها، ابتداءً من تحديد التخصصات التي ستدرس في المدرسة، وتعيين مدرسين، ثمّ تحديد نسبة القبول في كلّ تخصص، وكذا تحديد أوقات الدراسة في المدرسة، وأوقات الإجازات، وإلزام الطلبة بحضور الدروس والمطالعة والمذاكرة، وختم القرآن الكريم كلّ أسبوع.

الطاقة الاستيعابية

تباينت المدارس الرسولية في زبيد من حيث قدراتها الاستيعابية، وقد حددت الطاقة الاستيعابية للمدرسة نِسب القبول فيها، ولا سيما أنّ نظام التعليم فيها كان يقوم على الكفالة الكاملة للطلبة. فاستوجب ذلك تحديد أعداد الطلبة في التخصصات الموجودة فيها، فحُدِّد عدد المقبولين في الفقه وعدد المقبولين في الحديث، وعدد الأيتام الذين يتعلمون القرآن الكريم ومبادئ القراءة والكتابة. وكان هؤلاء الطلبة يحظون بمنح دراسية تشمل التدريس والإقامة، والإعاشة، وما يحتاجون إليه من مرافق خدمية. وكان المجال مفتوحًا بالنسبة إلى من يريد الانضمام إلى حلق العلم من غير طلبة المدرسة، وهو ما نجده يتكرر في معظم وقفيات المدارس الرسولية، في قول الواقف بعد أن يعدد مستحقي أوقاف المدرسة: "وكذلك يقرأ بعد ذلك من شاء من المتطوعين"[85]؛ أي طلبة العلم غير الرسميين.

أوقات الدرس

يتبين لنا من النصوص التي قدمتها لنا الوقفية الغسانية مدى حرص الواقفات على إنجاح سير العملية التعليمية حتى تؤتي ثمارها. كما يتبين لنا أنّ المدرسة كانت مجتمعًا علميًا مغلقًا. فمعظم أوقات أعضائها تُقضى في العلم تعليمًا وتعلمًا؛ إذ تبلغ الساعات الدراسية في اليوم الواحد ثماني ساعات مقسمةً إلى فترتين صباحية ومسائية، تستغرق كلّ فترة منهما أربع ساعات يقضيها الطلاب والمدرس في حلقة الدرس. وبين الفترتين فترةٌ تُتيح للطلبة وأساتذتهم تأدية الصلاة وتناول الطعام، وأخذ قسطٍ من الراحة، وهو ما يظهر في هذا النص: "وعلى الفقيه المدرس أن يقرئ الطلبة في كلّ يوم على الدوام أربع ساعات من أول النهار وأربع من آخره"[86] يوميًا، باستثناء يوم الجمعة وأيام الأعياد. ويعاقب الطلبة المتغيبون عن الدرس في غير هذه المناسبات إلّا أن تكون لديهم أوضاع قاهرة تمنعهم من الانتظام في الدرس: "ولا يقطع ذلك إلاّ في الجمع والأعياد أو مِن عُذرٍ ظاهر بيِّن"[87].

مدة الدراسة بالمدرسة

المقصود بمدة الدراسة الوقت الذي ينبغي للطالب أن يقضيه في المدرسة لإتمام دراسته، والحق أنّ وقفيات مدارس زبيد لم تقدّم لنا نصًا يشير إلى مدة الدراسة فيها، ولكن يمكننا استنتاج ذلك من بعض وقفيات المدارس الأخرى التي اشتملت عليها الوقفية الغسانية؛ إذ تشير وقفية المدرسة الأشرفية في تعز إلى أنّ مدة الدراسة في هذه المدرسة بلغت خمسة أعوام، والراجح أنّ هذا النظام كان متعارفًا عليه

85 **الوقفية الغسانية**، ص 39.

86 المرجع نفسه، ص 41.

87 المرجع نفسه، ص 5.

في سائر المدارس الرسولية، ويقرّر بعدها الشيخ إجازة الطالب بمنحه إجازة (شهادة) في العلم الذي تتلمذ فيه عليه، ويُفصل من المدرسة إنْ تبيّن عجزه، ويُستبدل بآخر، وهو ما نلمحه من هذا النص: "فمن ظهر عليه خلل أو تقصير أو مضت عليه خمس سنين ولم تظهر فايدته [كذا] عيَّن الناظر غيره وعوّض عوضه"[88].

أمّا مدة الدراسة في السنة الواحدة، فكانت تسعة أشهر مقسمة إلى قسمين. فالقسم الأول هو القسم الرئيس ومدته سبعة أشهر، ويبدأ مع بداية شهر محرم وينتهي بنهاية شهر رجب. أمّا القسم الثاني، فيبدأ بعد انقضاء عيد الفطر حتى نهاية ذي القعدة[89].

طرائق التدريس

المقصود بطرائق التدريس؛ الأساليب والوسائل التي كان يعتمد عليها المدرسون في تقديم المحتويات الدراسية لطلابهم. فقد غلب على التدريس في مدارس زبيد طريقة السماع والاستماع[90]، وهي طريقة يغلب عليها التلقين، ويجري استخدامها في المراحل الابتدائية، وطريقة القراءة والعرض؛ إذ يبدأ فيها الطالب بعرض ما سمعه وحفظه على معلمه، وفيها يُقوَّم لسانه من اللحن[91]، وطريقة الإملاء التي يقوم فيها المدرس بإملاء الدرس على الطلبة، ويقوم الطلبة بكتابة ما يُملى عليهم، ثمّ استذكاره ومراجعته، وهي مرحلة متقدمة من الدراسة[92]، وطريقة المناظرة التي تكون، في أغلب الأحيان، بين الطلبة في المراحل الأخيرة من التعليم، أو بين العلماء والمدرسين أنفسهم[93]. وفي كثير من الأحيان، كانت هذه المناظرات في دروس الفقه بين أهل المذاهب والفرق لتسويق أفكارهم، والرد على مخالفيهم. ومن المرجح أنّ هذه الطرائق كانت معتمدةً في مدارس زبيد كغيرها من المدارس اليمنية في العصر الرسولي.

وهكذا يبدو جليًا أنّ المدارس الرسولية، ومنها مدارس المرأة في زبيد، قد عرفت نظامًا تعليميًا يشبه إلى حدّ بعيد ما يُعمل به الآن في مدارسنا وجامعاتنا، وأنّ المرأة والأوقاف كان لهما الفضل في النهضة العلمية التي شهدها اليمن ومدينة زبيد، على نحوٍ خاصّ، في عصر الدولة الرسولية.

خاتمة

لم تُهمل زبيد بانتقال عاصمة الرسوليين إلى تعز، كما حدث لتعز في العصر الطاهري، بل ظلت في دائرة اهتمام الرسوليين سياسيًا وعلميًا، فحظيت بعدد كبير من الأوقاف العلمية، كان منها أوقاف علمية لنساء بني رسول. كما ظهرت أهمية دور المرأة الرسولية في التنمية الثقافية لمجتمعها من خلال الأوقاف العلمية. فسخاء نساء بني رسول في الإنفاق في بناء المدارس، فضلًا عمّا تتطلبه من نفقات أخرى، يظهر من خلال عدد المدارس، ومساحات الأراضي الكبيرة لإدامة العملية التعليمية فيها.

من هنا تظهر ضرورة حصر الأوقاف الرسولية، وغيرها من الأوقاف في الوطن العربي، ولا سيما العلمية منها، من خلال العودة إلى وثائق وقفياتها، ومنها الوقفية الغسانية، والقيام بمسحها في الواقع للتأكد من مدى بقائها تحت إدارة وزارة الأوقاف، ومتابعة ما حُوِّل منها أو تمّ التصرف فيه خارج حدود الوقف وشروطه.

---

88 المرجع نفسه، ص 17.

89 السنيدي، ص 213 - 214.

90 **الوقفية الغسانية**، ص 39.

91 عبد الرحمن عبد الواحد محمد الشجاع، **الحياة العلمية في اليمن في القرنين الثالث والرابع الهجريين** (صنعاء: وزارة السياحة والثقافة، 2004)، ص 85.

92 الجندي، ص 475؛ وانظر: السنيدي، ص 217؛ وانظر: الخزرجي، **العقد الفاخر**، ص 75؛ وانظر أيضًا: أسامة أحمد حماد، **مظاهر الحضارة الإسلامية في اليمن في العصر الإسلامي: عصر دولتي بني أيوب وبني رسول** (الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، 2004)، ص 641.

93 المرجع نفسه، ص 641 - 642، وانظر أيضًا: السنيدي، ص 217.

المراجـع

References

- ابن أحمد، الطيب بن عبد الله. **تاريخ ثغر عدن وتراجم علمائها**، ط2، بيروت/ عمّان: دار الجيل/ دار عمار، 1987.
- ابن الحسين، يحيى. **غاية الأماني في أخبار القطر اليماني**، القاهرة: دار الكاتب للطباعة والنشر، 1968.
- ابن الديبع، عبد الرحمن بن علي. **بغية المستفيد في تاريخ مدينة زبيد**، عبد الله الحبشي (محقق)، صنعاء: مكتبة الإرشاد، 2006.
- ــــــــــــــ. **قرة العيون في أخبار اليمن الميمون**، عبد الله محمد الحبشي (محقق)، صنعاء: مكتبة الإرشاد، 2009.
- الأفضل، الملك. **العطايا السنية والمواهب الهنية في المناقب اليمنية**، عبد الواحد عبد الله الخامري (محقق)، صنعاء: وزارة الثقافة والسياحة، 2004.
- الأكوع، إسماعيل بن علي. **المدارس الإسلامية في اليمن**، ط 2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986.
- البلادي، عاتق بن غيث. **معالم مكة التأريخية والأثرية**، مكة: دار مكة، 1980.
- **تعز (عاصمة اليمن الثقافية) على مر العصور**، كتاب المؤتمر الدولي الأول لكلية الآداب جامعة تعز ومؤسسة السعيد للعلوم والثقافة، ج 2، تعز: مطبعة النيل، 2010.
- الجندي، بهاء الدين محمد بن يوسف بن يعقوب، محمد بن علي الأكوع (محقق)، **السلوك في طبقات الملوك**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1995.
- الحبشي، عبد الله محمد. **معجم النساء اليمانيات**، ط 2، صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1989.
- الحجري، محمد بن أحمد. **مجموع بلدان اليمن وقبائلها**. إسماعيل الأكوع (محقق)، صنعاء: وزارة الإعلام والثقافة، 1996.
- الحضرمي، عبد الرحمن عبد الله أحمد. **زبيد مساجدها ومدارسها**، صنعاء: المركز الفرنسي للدراسات اليمنية، 2000.
- حماد، أسامة أحمد. **مظاهر الحضارة الإسلامية في اليمن في العصر الإسلامي: عصر دولتي بني أيوب وبني رسول**، الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، 2004.
- الخزرجي، علي بن الحسن. **العسجد المسبوك فيمن ولي اليمن من الملوك**، صنعاء: وزارة الإعلام والثقافة، 1904.
- ــــــــــــــ. عبد الله محمد الحبشي (محقق)، **العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية**، صنعاء: مكتبة الإرشاد، 2009.
- ــــــــــــــ. **العقد الفاخر الحسن في طبقات أكابر أهل اليمن**، عبد الله العبادي وعلي الوصابي وجميل الأشول (محققون)، صنعاء: الجيل الجديد ناشرون، 2009.
- الدارقطني، علي بن عمر. **سنن الدارقطني**، السيد عبد الله هاشم يماني المدني (محقق)، بيروت: دار المعرفة، 1966.
- الزركلي، خير الدين. **الأعلام**، بيروت: دار العلم للملايين، 2002.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، بيروت: دار الجيل الجديد، 1992.
- السكسكي، عبد الوهاب بن عبد الرحمن البريهي. **طبقات صلحاء اليمن: المعروف بتاريخ البريهي**، عبد الله محد الحبشي (محقق)، ط 2، صنعاء: مكتبة الإرشاد، 1994.

- الماجد، سليمان بن عبد الله. "شروط الواقفين، منزلتها وبعض أحكامها"، ورقة مقدمة في ندوة الوقف والقضاء، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض، 10 - 12 صفر 1426هـ، ج 2، ص 679.
- السنيدي، عبد العزيز بن راشد بن عبد الكريم. **المدارس اليمنية في عصر الدولة الرسولية**، الرياض، د. ن: 2003.
- الشجاع، عبد الرحمن عبد الواحد محمد. "الوقف العلمي في اليمن في عهد الدولة الرسولية"، ورقة مقدمة في المؤتمر الدولي السادس للحضارة اليمنية، عدن التاريخ والحضارة، 3 - 2007/4/5.
- ـــــــــــــــ . **الحياة العلمية في اليمن في القرنين الثالث والرابع الهجريين**، صنعاء: وزارة السياحة والثقافة، 2004.
- الشرباصي، أحمد. **المعجم الاقتصادي الإسلامي**، بيروت: دار الجيل، د. ت.
- الوشلي، عبد الله قاسم. **علم الحديث في اليمن وعناية اليمانيين بصحيح البخاري وتراجم رجال إسناده**، صنعاء: جامعة صنعاء، 2005.
- العروسي، محمد علي. "نساء شيدن مدارس العلم في اليمن في القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي"، مجلة **الإكليل**، 2010. العدد 37 - 38.
- العمري، ابن فضل الله. **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، حمزة أحمد عباس (محقق)، أبوظبي: المجمع الثقافي، 2002.
- كحالة، عمر رضا. **أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام**، بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت.
- المقحفي، إبراهيم. **معجم المدن والقبائل اليمنية**، صنعاء: دار الكلمة، 1985.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج بن مسلم. **صحيح مسلم**، بيروت: دار الجيل/ دار الآفاق الجديدة، د. ت.
- هارون، عبده علي عبد الله. **الدر النضيد في تحديد معالم وآثار مدينة زبيد**، صنعاء: وزارة الثقافة والسياحة، 2004.
- **الوقفية الغسانية**، مخطوط محفوظ بمديرية الأوقاف، تعز، جمهورية اليمن.



يحيى محمد أحمد غالب | *Yahya Mohamed Ahmed Ghaleb

فريضة الحج من إندونيسيا إلى مكة المكرمة

بين محبة المسلمين وعداوة الهولنديين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

The Religious Obligation of the Pilgrimage from Indonesia to Mecca: The Hostility of the Dutch in the Second Half of the 19th Century

مـع بداية القرن التاسـع عشر أصبحـت فريضة الحج إلى مكة المكرمة محـلّ اهتمام الدوائر الاسـتعمارية الهولندية التي استخدمت كافة الوسائل التي يمكن أن تمنعها أو على أقلّ تقدير تقلّ من أهميتها، أو تؤدي إلى انخفاض العدد السنوي للمسـلمين الذين يسافرون إلى مكة المكرمة لأدائها. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أصبحت فريضة الحج إلى مكة المكرمة مشكلةً تثير قلق الاستعمار الهولندي وبخاصة بعد أن تبين له الأثر الكبير الذي تتركه زيارة مكة المكرمة في التفكير والسلوك للحجاج الإندونيسيين الذين يقومون بإشعال الثورات الوطنية ضدّه.

تبـدأ هـذه الدراسـة بتنـاول مكانـة فريضة الحـج عنـد المسـلمين في إندونيسـيا والعوامل التـي جعلت لهـا أهميـةً خاصةً إلى جانـب أهميتهـا الدينيـة، مع إيـراد بعض الإحصائيـات التي تؤكد الحرص الشـديد من المسـلمين في إندونيسـيا عـلى أداء فريضة الحـج، والنتائـج الدينيـة والمنافـع الاجتماعيـة التـي تترتـب عليها بالنسـبة إلى الفـرد الذي قـام بهـا أو المجتمـع الإندونيسي. كما تطرّقت إلى موقف الاسـتعمار الهولندي من فريضة الحج، ومعرفة الدوافع والأسـباب التي كانت وراء موقفه المعادي لهذه الفريضة، والإجراءات التي اتخذها ضدّ المسلمين في إندونيسيا للحؤول دون إتمامها.

كلمات مفتاحية: فريضة الحج، الاستعمار الهولندي، الحُجاج الإندونيسيين، مكة المكرمة.

At the beginning of the nineteenth century, the pilgrimage to Mecca became of great interest to Dutch colonial authorities, who used all means to prevent it, or at least minimize its significance and reduce the number of Muslims traveling to Mecca each year to perform Hajj. In the second half of the nineteenth century, the pilgrimage of Indonesian Muslims to Mecca became a problem for the Dutch colonial authorities, particularly after the influence that a visit to Mecca had on the thinking and behavior of Indonesian pilgrims, who would go on to launch nationalist uprisings. This study begins by looking at the stature of Hajj for Muslims in Indonesia and the factors that gave it particular extra-religious significance. The author provides some statistics which demonstrate the great enthusiasm of Indonesian Muslims for Hajj, and the concomitant religious motivations for the pilgrims, in addition to the enhanced social prestige of those who completed the journey. The author then moves on to explore the hostility of the Dutch colonial authorities to the Hajj, and the measures which they took against Muslims in Indonesia to prevent them going to Muslim holy sites in the Hejaz.

Keywords: Hajj, Dutch Colonialism, Indonesian Pilgrims, Mecca

* أستاذ مساعد متخصص بالتاريخ الحديث والمعاصر، قسم العلوم الإنسانية، كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر.
Assistant Professor of Modern and Contemporary History, Humanities Department, Faculty of Arts and Sciences, University of Qatar.

مقدمة

مع بداية القرن التاسع عشر أصبحت فريضة الحج، من بين كلّ الشعائر والفرائض الإسلامية التي يؤديها المسلمون في إندونيسيا، محلّ اهتمام الدوائر الاستعمارية الهولندية، التي لم تدخر جهدًا في محاربتها، واستخدمت كافة الوسائل التي يمكن أن تمنعها، أو على أقلّ تقدير تقلل من أهميتها، أو تؤدي إلى انخفاض العدد السنوي للمسلمين الذين يسافرون إلى مكة المكرمة لأدائها. وفي وقت كان فيه من المتوقع أن يكون للإجراءات الهولندية أثرٌ في المسلمين بإندونيسيا، فتحدّ من عزيمتهم أو تجعلهم يصرفون النظر عن أداء فريضة الحج بوصفها فريضةً دينيةً مرتبطةً بالاستطاعة والقدرة، وقد تصبح المواقف الهولندية مبررًا كافيًا تجيز عدم القيام بها، وخصوصًا في ظلّ الهيمنة الاستعمارية الهولندية، وتحكّمها في مختلف شؤون حياة الشعب الإندونيسي، نجد أنّ الإصرار والعزيمة الدينية عند المسلمين تجاوزا هذه العراقيل في سبيل إكمال الركن الخامس من أركان الدين الإسلامي.

قوبل الموقف المعادي من الاستعمار الهولندي لفريضة الحج - على نحو خاصّ بها وحدها - بفرض القوانين والإجراءات التي زادت صعوبتها، بإصرار من المسلمين في إندونيسيا على أدائها، وارتفاع أعدادهم سنةً بعد أخرى، حتى أصبحت بعثة الحج الإندونيسية، من أكبر بعثات الحج التي تصل إلى مكة المكرمة، وأطولها بقاءً في المدينة المقدسة.

ومما زاد من مخاوف السلطات الاستعمارية الهولندية من فريضة الحج تطور العلاقة بين الدولة العثمانية والشعوب الإسلامية، وخصوصًا بعد أن أعلنت الدولة العثمانية سعيها لتوحيد الجهود الإسلامية تحت مسمّى "الجامعة الإسلامية" أو "التضامن الإسلامي" أو "الوحدة الإسلامية"، كما أنها أوعزت إلى المسؤولين في مكة باستغلال فريضة الحج لإيصال أفكار الجامعة الإسلامية إلى مختلف بلاد العالم الإسلامي، وبخاصة إلى إندونيسيا التي كانت تُعدّ من أكبر البلدان الإسلامية التي يذهب أبناؤها لأداء هذه الفريضة.

كلّ ما سبق يجعل دراسة هذا الموضوع والبحث فيه ضرورةً علميةً لتغطية جانب مهمّ من تاريخ إندونيسيا في ظلّ الاستعمار الهولندي، ومن تاريخ مكة المكرمة ودورها في العالم الإسلامي. ولتحقيق ذلك، تمّت الاستعانة بمنهج البحث التاريخي في تتبع الحوادث وجمع المعلومات من المصادر التاريخية المتنوعة، وتعليل الحوادث وتحليلها، وترتيبها وتنظيمها، للوصول إلى الحقائق التاريخية، كما فرضت الجغرافيا التي تحركت فيها هذه الدراسة ما بين جزر الهند الشرقية الهولندية (إندونيسيا)، ومكة المكرمة في شبه الجزيرة العربية، والتركيبة الديموغرافيا لسكان هذه الجغرافيا، سواء كانوا من السكان الأصليين أو من الوافدين الحضارمة، أو كانوا من سلطات الاحتلال الهولندي ومن ارتبط بهم من مستوطنين أوروبيين، بتبايناتهم الدينية والعرقية والثقافية. كلّ هذا فرض استخدام المنهج المقارن بين اتجاهين مختلفين: رحلة الحج الإندونيسية وتحليل العوامل الكامنة وراء حرص المسلمين عليها من جهة، ومعارضة الهولنديين لها ومبررات موقف كلّ من الطرفين من جهة أخرى، بالنظر إلى ما كان ينتج من هذه الرحلة من متغيرات في اشتعال جذوة المقاومة الإندونيسية وإذكاء الروح الوطنية وتعزيز الهوية الإسلامية للمجتمع وما يعنيه هذا بالنسبة إلى الهولنديين من أسبابٍ تهدّد وجودهم في إندونيسيا.

كما كان استخدام المنهج التحليلي الاستنتاجي ضرورةً ملحّةً لدراسة التقارير التي كان يتمّ رفعها من الموظفين الهولنديين عن الحُجاج الجاويين، إضافةً إلى المعلومات التي كانت تنشرها الصحف الصادرة في الفترة اللاحقة لزمن الدراسة؛ لمعرفة حقيقة الإجراءات التي كانت تستخدمها السلطات الهولندية، والكيفية التي كانت تتمّ بها مواجهتها أو تجاوزها من جهة المسلمين الراغبين في إكمال فريضة مهمة من فرائض الدين الإسلامي.

وقد تمّ تناول الموضوع من خلال محورين أساسيين. فالمحور الأول هو: مكانة فريضة الحج عند المسلمين في إندونيسيا والعوامل التي جعلت لها أهميةً خاصة إلى جانب الأهمية الدينية التي تشترك فيها كلّ الشعوب المسلمة، مع إيراد بعض الإحصائيات والعوامل المساعدة التي تؤكد الحرص الشديد من المسلمين في إندونيسيا على القيام بها أكثر من غيرهم. أمّا المحور الثاني، فهو موقف الاستعمار الهولندي من

فريضة الحج، ومعرفة الدوافع والأسباب التي كانت وراء موقفه المعادي لهذه الفريضة، وكيفية الربط بين قيام الثورات ضدّه بعوامل داخلية في إندونيسيا، وعوامل خارجية تتعلق بمكة المكرمة والدولة العثمانية. ومن ثمّ نصل إلى الخاتمة والنتائج التي آل البحث إليها.

أولًا: فريضة الحج وأهميتها عند المسلمين في إندونيسيا

يكفي فريضة الحج أهميةً عند المسلمين أنها تُمثّل الركن الخامس من أركان الدين الإسلامي، وفرضٌ واجب على كلّ مسلم ومسلمة على قدر الاستطاعة[1]، ويؤكد القرآن الكريم أهمية هذه الفريضة بتخصيصه سورة تحمل اسمها، إضافةً إلى الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي تحثّ على القيام بها. وإذا كان بإمكان المسلم القيام بالأربعة الأركان الأخرى وهو لا يبرح المكان الذي يعيش فيه، فإنّ الركن الخامس لا يمكن القيام به إلا بالسفر إلى مكة المكرمة. ثمّ إذا كان لفريضة الحج أهميتها ومكانتها عند عموم المسلمين، فإنّ لها عند المسلمين في إندونيسيا أهميةً أعظم ومكانةً أكبر وذلك بفضل العوامل الآتية:

العوامل الدينية والعلمية

للمكان والأشياء المادية المحسوسة دور كبير في انتشار الديانات وترسيخها في نفوس معتنقيها، ويظهر ذلك عند المسلمين في إندونيسيا. فمنذ قديم الزمان كان الإندونيسيون يميلون إلى الحياة الروحية أكثر من ميلهم إلى الحياة الفكرية؛ ولذلك كان المسلمون الأوائل في إندونيسيا من الصوفيين. وقد ظهر ذكاؤهم في التكيف مع الأوضاع المحلية، فضلًا عن مهارتهم في التكيف مع الحضارة الإندونيسية القديمة؛ فانتشر الإسلام في ربوع البلاد، وقد استمر أثر العادات والتقاليد الهندوسية والبوذية في حياتهم الدينية، وساعدت على ذلك الطرق الصوفية التي رأت ضرورة التسامح مع العادات والتقاليد القديمة قبل الإسلام التي مارسها الجاويون وعدم إزالتها بطريقة عشوائية، مع إمكانية العمل على أسلمة هذه العادات بطريقة تدريجية، حتى يتمكن المجتمع المسلم الإندونيسي من ممارسة مبادئه الدينية ممارسةً صحيحةً[2]. ومع مرور الوقت ترسخت الطقوس التي كانت تمارسها الطرق الصوفية في الفكر الديني وأصبحت في نظر المسلمين في إندونيسيا جزءًا من معتقداتهم الإسلامية، خصوصًا ما يتعلق منها بزيارة قبور الأولياء والصالحين وتقديم النذور طلبًا للمنفعة أو منعًا للأذى[3].

وقد اقترنت الأهمية الدينية لفريضة الحج بالأهمية التعليمية؛ إذ أصبحت مكة المكرمة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر المكان المفضل للحصول على التعليم الإسلامي وبخاصة بعد تراجع أهمية الأزهر في مصر بسبب الاحتلال الإنكليزي سنة 1882م، وهجرة بعض علمائه للتدريس في الحرم المكي[4].

كما شهدت تلك الفترة ازدهار تعليم المذهب الشافعي في مكة المكرمة حتى أصبح الشافعيون يمثلون أغلب طلاب الحرم المكي وأساتذته[5]. فمن مجموع أساتذة الحرم المكي الذين يتراوح عددهم ما بين 50 و60 مدرسًا، كان عدد الأساتذة الشافعية يتراوح ما بين 20 و30 مدرسًا[6]. وقد ساهم انتشار المذهب الشافعي في إندونيسيا في بقاء كثير من الحُجاج الراغبين في التعلم والتفقه في أمور دينهم في مكة المكرمة مدةً أطول كثيرًا من أصحاب المذاهب الأخرى.

1 حاتم محمود منسي، **تقريب الدين بين أيدي المسلمين: الحج أحكام فقهية وأسرار روحية** (الجزائر: دار البصائر للنشر والتوزيع، د. ت)، ص 26.
2 أمل فتح الله زركشي، **الاتجاه السلفي في الفكر الإسلامي الحديث في إندونيسيا** (ماليزيا: الجامعة الإسلامية، 2010)، ص 155.
3 محمد نورى الأمين بن إندوت، **الحركة الإسلامية في ماليزيا: نشأتها - منهجها - تطورها** (عمان: دار البيارق، 2000)، ص 48.
4 كريستيان سنوك هورخرونيه، **صفحات من تاريخ مكة المكرمة**، علي عودة الشيوخ (مترجم)، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1999)، ص 508.
5 أحمد بن زيني دحلان، **تاريخ أشراف الحجاز (1840 - 1883م) خلاصة الكلام في بيان أمراء البلاد الحرام** (بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر، 1993)، ص 83.
6 هورخرونيه، ص 507.

ومع مرور الوقت، استقر عدد كبير من الحُجاج الإندونيسيين في مكة، واكتسبوا معارف كثيرةً في العلوم الدينية واللغة العربية؛ فعمل بعضهم في مجال التعليم، ووصل عددهم إلى 20 معلّمًا من أصول ملايوية، يعمل ثلاثة منهم في الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة الملايوية[7].

وهكذا كان لارتفاع مكانة مكة العلمية في المجتمع الإسلامي، وازدهار تعليم المذهب الشافعي فيها، إضافةً إلى وجود جالية إندونيسية، دورٌ في تشجيع المسلمين في إندونيسيا على إرسال أبنائهم للتعلّم في مكة المكرمة، حتى أصبح عددهم يتراوح ما بين 3000 و4000 طالب في العقد الأخير من القرن التاسع عشر[8].

العوامل الاجتماعية

لم يكن الدافع الديني هو المحرك الوحيد الذي يجعل المسلم في إندونيسيا حريصًا على أداء فريضة الحج أكثر من غيره من المسلمين فحسب، بل كان المسلمون في إندونيسيا يجدون في أدائها وسيلةً لتحسين وضعهم الاجتماعي؛ إذ كان يبدأ اهتمام المجتمع وتقديره للحجاج من بداية إعلانهم القيام بزيارة بيت الله الحرام. وقبل الرحيل بأسبوعين أو ثلاثة يتوافد الزوار المودّعون إلى بيوتهم ويطلبون منهم الدعاء لهم أثناء تأديتهم لمناسك الحج، وفي أغلب الأحيان يقوم الزوار بتقديم المساعدات المالية أو العينية، ويتمّ توديعهم في موكب كبير يضمّ الأهل والأقارب وأبناء البلدة حتى يصعدوا سلّم الباخرة التي سوف تنقلهم إلى ميناء جدة، ويظل المجتمع يترقب عودة الحُجاج من مكة للاحتفال بهذه المناسبة التي تشهد توزيع الهدايا التي يحملها الحاجّ معه (ماء زمزم، وتمر، ومسابح، وسجاد... إلخ). وكانت الفترة التي يقضيها أغلب الحُجاج تمتد من شهر رجب إلى ربيع الأول، وبعضهم كان يتلقّى العلم في المدارس الموجودة في مكة أو في حلقات العلم في الحرم الشريف، وكانت الاحتفالات بالحاج العائد تستمر عدّة أيام، وتتحسن حالته الاجتماعية والاقتصادية في معظم الأحيان؛ إذ يحترم المجتمع الحاج، ويقوم بتكريمه وتقديم التسهيلات الوظيفية له إن أمكن، وقد يتولى مناصب مهمة في الدولة[9].

وإلى جانب الفوائد الدينية كان الحُجاج الإندونيسيين يجعلون من فريضة الحج مناسبةً لتحقيق بعض المنافع الاجتماعية؛ مثل تغيير الأسماء من الملايوية إلى العربية، وكان يقوم بها الجميع سواء كانوا طلاب عِلم أو حجاجًا أو مجاورين، بأخذ شهادة بالاسم الجديد من العالم الذي يقوم بتغيير الاسم مقابل مبلغ من المال، وبخاصة إذا كانت الأسماء السابقة لها معنًى قبيح في اللغة العربية، أو غير مناسبة للفرد المسلم[10]. وفي أغلب الأحيان تكون الأسماء الجديدة من الأسماء المفضلة عند المسلمين، وهناك من كان يفضل تغيير اسمه بأحد الأسماء الدينية المشهورة[11].

وقد وجد الكثير من الحُجاج الحديثي العهد بالإسلام في زيارة الأماكن المقدسة فرصةً لإجراء عملية الختان أو تصحيحها في مدينة جدة؛ لأنّ عملية الختان التي تمّت في إندونيسيا كانت تجرى وفق طقوس مختلطة بين الإسلام والوثنية[12].

هذه الأهمية والمكانة الكبيرة لفريضة الحج عند المسلمين في إندونيسيا جعلتهم أكثر الشعوب الإسلامية حرصًا على القيام بها، فارتفعت أعدادهم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حتى أصبحت بعثتهم من أكبر بعثات الحج السنوية التي تصل إلى مكة المكرمة، وأكدت ذلك الإحصائيات التي وردت في كتب الرحالة المسلمين الذين زاروا مكة لأداء فريضة الحج في سنة 1889م. فقد قُدّر عدد الحُجاج في مكة

---

7 يفيم ريزفان، **الحج قبل مئه سنة: الصراع الدولي على الجزيرة العربية والعالم الإسلامي**، ط 2 (بيروت: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، 1993)، ص 88.

8 المرجع نفسه، ص 77.

9 سليمان عبد الغني مالكي وسعد الدين أونال، **تاريخ الحج من خلال الحُجاج المعمرين** (مكة: جامعة أم القرى، 1408هـ)، ص 81 - 83.

10 لقد تأكّدت من ذلك عند زيارتي لإندونيسيا في سنة 2005، عندما التقيت بشخص مسلم يُدعى "مشركين" وعند سؤاله عن سبب تسميته بهذا الاسم، من جهة أنه غير ملائم للمسلم، كان تفسيره لذلك أنّ اسمه مأخوذ من القرآن الكريم، وكلّ ما ورد في القرآن صحيح وطاهر بحسب قوله.

11 هورخرونيه، ص 566.

12 المرجع نفسه، ص 577.

المكرمة بـ 60,000 حاج منهم 35,000 من جاوة و15,000 هندي، و5 أو 6 آلاف تركي ومغربي وألباني وكردي، وأمثالهم من بخاريّ وقازانيّ، وألفان من العجم[13]. تُضاف إلى ذلك الإحصائيات التي أوردها الرحالة المستشرقون الذين زاروا منطقة الحجاز في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومنها الإحصائية المتعلقة بعدد الحُجاج في الفترة 1891 - 1894م.

الجدول (1)

عدد الحجاج في الفترة 1891 - 1894م

السنة / القومية	1891م	1892م	1893م	1894م
الجزائريون	3850	4854	15741	1253
العرب	2154	1246	2162	1552
المصريون	6339	8119	13873	6992
اليمنيون والحجازيون	1887	2693	7236	2564
السوريون والأتراك	5091	9756	13447	7114
السودانيون	288	288	277	462
الفرس	1954	1185	2644	2465
الهنود	11047	15997	14801	15485
الجاويون	10817	11508	13856	12126

المصدر: يفيم ريزفان، **الحج قبل مئه سنة: الصراع الدولي على الجزيرة العربية والعالم الإسلامي**، ط 2 (بيروت: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، 1993)، ص 21.

تدلّ المؤشرات الإحصائية في الجدول السابق على أهمية فريضة الحج عند المسلمين في إندونيسيا وحرصهم على القيام بها، مقارنةً بغيرهم من الشعوب الإسلامية. ويؤكد ذلك التقارب النسبي في أعدادهم. فالزيادة متدرجة من سنة إلى أخرى كما أنّ الانخفاض في حالة حدوثه لم يكن كبيرًا، وإذا كانت هناك جاليات إسلامية أكثر منها عددًا، فإنّ الأوضاع التي يواجهها الحُجاج المقبلون من إندونيسيا تمنحهم الأفضلية على حجاج البلاد الإسلامية الأخرى، على الرغم من أنهم أبعد مكانًا وأكثر مشقةً، وأنّ بلادهم يسيطر عليها استعمار له موقف معادٍ لفريضة الحج، ويضع أمامهم الكثير من العراقيل التي قد تدفع غيرهم إلى صرف النظر عن تلك الفريضة أو إلى التقاعس عن القيام بها.

لم يستسلم المسلمون الإندونيسيون لهذه الصعوبات ووصل عددهم إلى 15000 حاجًا سنة 1898م[14]، وقد ظلّ عددهم مرتفعًا خلال سنوات القرن العشرين حتى وصل إلى أكثر من 50 ألف قبل الحرب العالمية الثانية[15]. ويرجع ارتفاع أعدادهم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى العوامل الآتية:

13 خليل ساحلي أوغلي، **من تاريخ الأقطار العربية في العهد العثماني** (إسطنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 2001)، ص 150 - 151.

14 ريزفان، ص 26 - 27.

15 هاري سانت جون فيلبي، **حاج في الجزيرة العربية**، عبد القادر محمود عبد الله (مترجم) (الرياض: مكتبة العبيكان، 2001)، ص 19.

❁ **زيادة رقعة الإسلام في إندونيسيا:** على الرغم من وصول الإسلام إلى إندونيسيا في القرون الأولى من ظهوره في البلاد العربية، فإنّ طريقة انتشاره في إندونيسيا كانت على نحوٍ متدرج مكانيًا وزمانيًا، إذ بدأ ينتشر في السواحل والموانئ التجارية. وبمرور الوقت وصل إلى المدن والمراكز الحضرية، حتى وصل إلى أغلب المناطق والقرى الإندونيسية في القرن التاسع عشر[16]. وقد أدّى انتشار الإسلام في إندونيسيا وزيادة أعداد المعتنقين له إلى ارتفاع عدد الراغبين في السفر إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج.

❁ **النشاط التجاري الاستعماري وتطور وسائل النقل وازدهار الملاحة البحرية:** شهد القرن التاسع عشر تطورًا كبيرًا في مجال النقل البحري بفضل تطور وسائل النقل؛ من خلال ظهور السفن التجارية البخارية الحديثة في المحيط الهندي، وقيامها بنقل البضائع التجارية بين الموانئ في آسيا وقارة أوروبا، إضافةً إلى عودة النشاط التجاري إلى بعض الموانئ المهمة؛ مثل ميناء عدن الذي وقع تحت الاحتلال البريطاني سنة 1839م، وظهور موانئ تجارية جديدة؛ مثل ميناء سنغافورة الذي سيطرت عليه بريطانيا، وأعلنته ميناءً للتجارة الحرة سنة 1819م[17]. وبعد افتتاح قناة السويس سنة 1896م، تحسنت طرق المواصلات البحرية، وتحولت السفن البخارية الحديثة على نحوٍ أوسع من طريق رأس الرجاء الصالح إلى البحر الأحمر وعبر قناة السويس إلى البحر المتوسط، فساعدت قناة السويس في تقصير المسافة بين آسيا وأروبا، وقد أدّى ارتفاع عدد السفن البخارية في النقل البحري وزيادة حمولتها وأمنها وانتظامها وانخفاض أجورها إلى رواج التجارة الدولية رواجًا غير مسبوق. ونتيجةً لهذه الحركة التجارية توفرت وسائل المواصلات بين مكة والشرق الأقصى، وارتفع عدد الحُجاج الذين يسافرون على السفن البخارية الهولندية أو الإنكليزية من باتافيا أو سنغافورة مباشرةً إلى ميناء جدة في البحر الأحمر[18].

ساعد هذا النشاط التجاري، بين الموانئ الآسيوية والجزيرة العربية، على إيجاد فرص للكثير من المسلمين في إندونيسيا والمناطق المجاورة لها لزيارة مكة المكرمة وأداء فريضة الحج، وبخاصة بعد ازدهار مدينة جدة كمحطة، وميناء أو منفذ تجارى دولي، منذ القرن الثامن عشر[19].

ويبدو أنّ فتح ميناء جدة للملاحة البحرية الأوروبية، وخاصة الإنكليزية، قد أدى إلى زيادة النشاط التجاري بها على حساب موانئ البحر الأحمر الأخرى، وفي نهاية القرن التاسع عشر زادت أهمية الميناء ليصبح أكبر ميناء تجاري في البحر الأحمر. وفي أغلب الأحيان، كانت السفن التجارية بين أوروبا وشرق أفريقيا وإيران والهند والشرق الأقصى ترسو فيه، وكانت جدة تستقبل سنويًا آلاف الحُجاج المقبلين عن طريق البحر؛ إذ ارتفع عدد السفن التي وصلت محمّلةً بالحُجاج من 84 سفينةً سنة 1891م، إلى 184 سفينةً سنة 1894م، من مختلف دول العالم. ونتيجةً لارتفاع مكانة مدينة جدة وأهمية مينائها، اتخذتها البعثات الدبلوماسية مقرًا لها، فكانت تحتوي كلّ القنصليات التي لها رعايا مسلمين يؤدون فريضة الحج إلى مكة المكرمة[20].

وهكذا، كان لتطور وسائل النقل والطرق البحرية وازدهار الملاحة البحرية والنشاط التجاري بين إندونيسيا وسنغافورة والبلاد الأوروبية، عبر البحر الأحمر الذي تطل عليه موانى الحجاز، وخصوصًا ميناء جدة، دورٌ مهمّ في تشجيع الكثير من المسلمين في إندونيسيا على أداء فريضة الحج.

❁ **الجالية الحضرمية في إندونيسيا:** عبر عصور التاريخ المتعاقبة كان الحضارمة جزءًا من التجار العرب الذين وصلوا إلى إندونيسيا وساهموا بدور كبير في نشر الإسلام فيها، ومع مطلع العصر الحديث هاجر كثير منهم إلى إندونيسيا واستقروا فيها، ولكنّ الفترة الممتدة

---

16 حامد القادري، **كفاح أبناء العرب ضد الاستعمار الهولندي**، زكي صالح باسليمان (مترجم) (عدن: جامعة عدن للطباعة والنشر، 1998)، ص 25.

17 David Warburton, *The Hadhramis, and the Hadhramaut and the European Colonial Powers in the Indian Ocean* (Johannesburg: University of Witwatersrand, 1995), p. 14.

18 محمد الحاج أحمد نخعي، "نشاط الملايو التجاري في القرن الخامس عشر وحتى القرن الثامن عشر"، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر، 1997، ص 279.

19 Rajeswary Brown, "Arab Responses to Capitalismiln Southeast Asia, 1830 to the Present," University Malaysia, 2005, p. 279.

20 ريزفان، ص 289.

من منتصف القرن التاسع عشر حتى بداية الحرب العالمية الثانية، شهدت أكبر هجرة يمنية من منطقة حضرموت إلى إندونيسيا، وكان عددهم 7792 نسمةً في أوّل إحصائية لهم سنة 1859م، في حين تشير آخر إحصائية أصدرها الاستعمار الهولندي إلى وصول عددهم إلى 80,000 نسمة عند احتلال اليابان إندونيسيا سنة 1942م[21]. وقد ساهمت الجالية الحضرمية في زيادة عدد الحُجاج بفضل دورها في نشر الإسلام في إندونيسيا من خلال العلماء المقبلين من حضرموت الذين كانوا يقومون بمهمات الإمامة والخطابة وتعليم الناس أمور الشريعة الإسلامية واللغة العربية والإفتاء في المسائل الدينية.

وكثيرًا ما كان التجار الحضارمة في إندونيسيا يقدّمون القروض المالية للراغبين من أبناء الشعب الإندونيسي في أداء فريضة الحج، أو تقديم العون لهم في مكة والحجاز من خلال الحضارمة الموجودين بكثرة هناك. وفي أغلب الأحيان، كانت هذه الخدمات مقابل فوائد تعود عليهم. فقد كانت شركات النقل البحري التابعة للجالية الحضرمية مفضّلةً عند الحُجاج الإندونيسيين أكثر من الشركات الإنكليزية أو الهولندية؛ لثقتهم الكبيرة بالقباطنة والبحارة الحضارمة أكثر من غيرهم[22].

ففي عام 1874م، حملت أربع سفن تابعة لإحدى الشركات الحضرمية 3476 حاجًا من سنغافورة إلى جدة. وقد تعرضت هذه الشركة إلى هزة كبيرة في سمعتها، في سنة 1880م، عندما تعرض ملاحو السفينة البخارية لعاصفة بحرية في خليج عدن أدّت إلى غرقها، فلقي آلاف الحُجاج مصرعهم في هذه الحادثة. ثمّ عادت هذه الشركة للعمل في نقل الحُجاج من إندونيسيا إلى ميناء جدة سنة 1896م، بالمساهمة مع بعض الشركات البريطانية والبحارة الهولنديين، واستمرت على ذلك حتى سنة 1908م[23].

ومع مرور الوقت وطول بقاء الجالية الحضرمية في إندونيسيا، ظهر جيل من الأبناء المولّدين الذين أصبح عددهم يفوق عدد المهاجرين الأصول المقبلين من حضرموت، وقد اكتسبوا من الإندونيسيين الحرص على أداء فريضة الحج أكثر من آبائهم، حتى أنّ كثيرًا منهم زار مكة المكرمة ولم يقم بزيارة حضرموت[24].

۞ **الجالية الإندونيسية (الجاوية) في مكة المكرمة**: استمرّ تدفق الحُجاج من إندونيسيا إلى مكة المكرمة وتفضيل بعضهم البقاء فيها عدّة سنوات، أو البقاء على نحوٍ دائم، من أجل اكتساب المزيد من المعارف الدينية، أو للتعليم، أو للمنافع الاقتصادية. وقد شجعهم على هذا الاستقرار توفّر الإمكانيات المجانية في مكة المكرمة، إذ كان الفقراء يحصلون على طعامهم اليومي مجانًا، حتى أنّ عدد المستفيدين بلغ في بعض السنوات خمسمئة شخص يوميًا، وهو عدد يزداد في أيام الحج والعمرة. كما تمّ بناء دار ضيافة لفقراء مكة وحجاج بيت الله تستوعب أربعة آلاف شخص، وتقدّم لهم جميع الخدمات، وتمّ افتتاحها سنة 1900م[25].

وبمرور الوقت، ارتفع عدد الإندونيسيين أو "الجاويين" - كما كان يطلق عليهم في ذلك الوقت - وكان المجتمع المكّي يعرفهم بفئة المجاورين الذين كانت أعدادهم في نهاية القرن التاسع عشر تتراوح ما بين 14 و16 ألف نسمة[26]. وقد ساعد وجود هذه الجالية على تسهيل مهمة الحُجاج المقبلين من إندونيسيا؛ إذ عمل بعضهم في مهنة الطوافة، فكان يتمّ استقبالهم في ميناء جدة وتوفير وسائل النقل والسكن

---

21 Christian Lekon, "The Impact of Remittances on The Economy of Hadhramaut, 1914 - 1967," in Freitag & Clarence-Smith, p. 265.

22 Christiaan Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning - The Moslims of the East-Indian Archipelago*, J. H .Monahan (Trans.) (Leiden: E. J. Brill, 1970), p. 218.

23 William G. Clarence Smith, *Hadhrami Entrepreneurs in the Malay World c1750 to c1940* (Leiden and New York and Köln: Brill, 1997), p. 211.

24 فان دين بيرخ، "اندماج المولدين العرب في الأرخبيل الهندي"، مسعود عمشوش (مترجم)، **التواصل**، العدد 5 (كانون الثاني/ يناير 2001)، ص 93.

25 أمال رمضان عبد الحميد صديق، "الحياة العلمية في مكة (1115هـ - 1334هـ)، (1703م - 1916م)"، رسالة دكتوراه، قسم الدراسات العليا التاريخية والحضارية، جامعة أم القرى، السعودية، 2006، ص 119.

26 ريزفان، ص 148.



ومرافقتهم أثناء أداء مناسك الحج، مقابل مبالغ مالية يتقاضاها المطوِّفون. وكان هؤلاء المطوفون يرسلون وكلاءهم إلى إندونيسيا مقابل مبالغ مالية؛ من أجل دعوة الناس إلى أداء فريضة الحج وتقديم الوعود لهم بتسهيل ذلك عند وصولهم إلى مكة[27].

ومن العوامل المساهمة في زيادة عدد الحُجاج الإندونيسيين أيضًا، الاهتمام الكبير الذي كانت تحظى به هذه البعثة من أهل مكة. فقد كان لموسم الحج عندهم أهمية اقتصادية كبيرة؛ إذ كانت هناك عدّة مصادر للدخل ترتبط بالحج والعمرة، وهي: الضرائب والرسوم التي يتمّ جمعها من الحُجاج والتجار، إضافةً إلى ما يتمّ إنفاقه على سبيل الهبات والصدقات للسكان والمقيمين في مكة المكرمة[28]. وفي ظلّ ارتفاع عدد الحُجاج الإندونيسيين، وبقائهم فترةً طويلةً في مكة، فإنّ الفائدة الاقتصادية التي يجنيها أهل مكة من هذه البعثة كبيرة، مقارنةً بغيرهم من الحُجاج[29].

كما كانت هذه البعثة محلّ اهتمام السلطات العثمانية التي كان لها مردود اقتصادي من عائدات الحج، إضافةً إلى أنه كان لبعثات الحج الإسلامية المقبلة من البلاد التي تقع تحت السيطرة الأوروبية "مكانة اعتبارية" سياسية عند الدولة العثمانية التي تعدّ نفسها ممثلةً للسيادة الإسلامية على المسلمين في مختلف أنحاء العالم؛ ولذلك فقد حرص المسؤولون العثمانيون في مكة على تذليل الصعوبات أمام بعثة الحج الإندونيسية، وتفاعلوا مع الشكاوى التي تصلهم، ومن بينها الشكوى التي رُفعت إلى الخليفة العثماني، وتمّ نشرها في جريدة اللواء الصادرة في 13 شعبان سنة 1333هـ - 17 تشرين الأوّل/ أكتوبر سنة 1905م[30].

ثانيًا: موقف الاستعمار الهولندي من فريضة الحج

لم يكن الاستعمار الهولندي بوجهٍ عامّ راضيًا عن انتشار الدين الإسلامي وسط الشعب الإندونيسي، ولكنه في الوقت نفسه لم يكن قادرًا على إيقاف الإقبال الكبير على اعتناقه، بسبب انتشار الدعاة والمبشرين في جميع الجزر الإندونيسية المترامية الأطراف، وعدم قدرته على منع الناس من الدخول في الدين الإسلامي خوفًا من عداوتهم وثورتهم عليه، كما أنه لم يجد في تحوّل المجتمع الإندونيسي إلى الديانة الإسلامية خطرًا يهدد مصالحه الاستعمارية في ظلّ استقرار الأوضاع في إندونيسيا تحت حكمه.

على الرغم من هذا التساهل أو العجز من الاستعمار الهولندي في منع انتشار الإسلام في إندونيسيا الذي ميّز المرحلة الأولى من حقبة الاستعمار الهولندي لإندونيسيا، فإنّ هذا الموقف تغيّر في القرن التاسع عشر الميلادي؛ إذ أصدرت الحكومة الاستعمارية الهولندية عددًا من القرارات والإجراءات التي حاولت من خلالها منع المسلمين في إندونيسيا من أداء فريضة الحج. وهذا الموقف المتشدد من الاستعمار الهولندي ضدّ هذه الفريضة الإسلامية تحديدًا، وضع كثيرًا من التساؤلات حول الأسباب التي دفعته إلى انتهاج سياسة معادية لسَفر المسلمين الإندونيسيين إلى مكة المكرمة أو رافضة لها. ولتفسير هذا الموقف لا بدّ من إلقاء الضوء على الأوضاع الداخلية في إندونيسيا التي كانت سببًا للإجراءات التي اتخذتها السلطات الهولندية أو نتيجةً لها، وكذلك العوامل الخارجية التي تأثّر بها المجتمع الإندونيسي، وكانت سببًا في تغيير الأوضاع الداخلية حتى أصبحت تمثّل خطرًا على مناطق نفوذ الاستعمار الهولندي في إندونيسيا.

27 هورخرونيه، ص 546.

28 طرفة عبد العزيز العبيكان، **الحياة العلمية والاجتماعية في مكة في القرنين السابع والثامن للهجرة** (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1996)، ص 187.

29 يؤكد ذلك ما أشارت إليه التقارير الاقتصادية للحكومة الاستعمارية الهولندية؛ إذ قدّرت المبلغ الذي يتمّ صرفه سنويًا من حُجاج جزيرة جاوة بستة عشر مليون روبية، وهو يساوي ربع مليون جنية إسترليني، جريدة **بوروبودور**، العدد 17، 1921/5/10، ص 3.

30 مالكي وأونال، ص 60.

العوامل الداخلية

لم تكن فريضة الحج تثير قلق الاستعمار الهولندي في إندونيسيا، ولكن ما يترتب عليها، أو تأثيرها في شخصية المسلمين وسلوكهم كان هو الباعث الأساسي في تكوين الموقف المعادي لفريضة الحج. فقد تميز سلوك العائدين من الحج بالحرص الشديد على إقامة الشعائر الدينية، والتمسك بتعاليم الدين الإسلامي والقيام بنشره في المناطق التي لم يصل إليها، إضافةً إلى ارتفاع مكانتهم في وسط المجتمع الإندونيسي، ودعوتهم المسلمين إلى أن يكون لهم موقف من السيطرة الهولندية على إندونيسيا، ما جعل الاستعمار الهولندي يضع العائدين من الحج تحت المراقبة الحكومية منذ سنة 1716م[31].

ولكن مراقبة الحُجاج لم تعُد ذات فائدة في القرن التاسع عشر الذي كان يتوافد فيه الآلاف من مسلمي إندونيسيا على مكة المكرمة لأداء فريضة الحج، وقد يبقى بعضهم هناك مدةً طويلةً للدراسة، ثم يعود إلى وطنه فيكون من هداة الدين الإسلامي ومن المساهمين في انتشاره. وكانت النتيجة أنْ ظهرت في إندونيسيا في القرن التاسع عشر بوادر الاضطرابات التي أدّت إلى ظهور سلسلة من الثورات ضدّ الاستعمار الهولندي[32]؛ منها ثورة ديباجنيجارا، عام 1825م، في جزيرة جاوة، وثورة جماعة بدري[33] في سومطرة الغربية. وفي كلتا الثورتين كان الجهاد ضدّ القوة الاستعمارية الهولندية هو المحرك الرئيس لقيامهما واستمرارهما.

ولمواجهة الأعداد المتزايدة من الحُجاج الراغبين في أداء فريضة الحج، قامت السلطات الاستعمارية الهولندية بفرض إجراءات جديدة سنة 1810م؛ منها تحديد مبلغ 110 فلورين مقابل الحصول على جواز السفر. وقد ارتفع هذا المبلغ في ما بعد، ليصل إلى 220 فلورين سنة 1831م، كما تمّ فرض غرامة بمبلغ 1000 فلورين على كلّ من يذهب إلى الحج مخالفًا لهذه الإجراءات[34].

وقد استغل الاستعمار الهولندي استمرار ثورة جماعة بدري التي لم تخمد نيرانها إلا في سنة 1840م، بفرض مزيد من العراقيل في مسألة منح جوازات السفر. ففي سنة 1859م، أصبح على كلّ حاج يريد الحصول على جواز سفر إلى الحج أن يحضر خطابًا رسميًا من المسؤول المحلّي عليه يفيد أنه قد ترك لأسرته ما يكفيها من المال والحاجات الضرورية حتى عودته من الحج[35]، وكان هدف السلطات الهولندية من وراء ذلك هو تخفيف مقدار الأموال التي يحملها الحاج معه إلى مكة المكرمة، والتي كانت السلطات الهولندية تُقدرها بمبلغ مقداره ألف جلدر هولندي[36]. إضافةً إلى ذلك، كان الحجاج يأخذون بعض الأموال الأخرى؛ منها 100 جلدر ترسلها الأسرة إلى ابنها الذي يتلقى التعليم في مكة المكرمة، وما بين 50 و150 جلدر يرسلها أحد المريدين هديةً لعالم دين في مكة، كما قد يرسل أحد الورثة مبلغًا من المال لأداء فريضة الحج، بدلًا من أحد أقاربه المتوفّين. وفي أغلب الأحيان يقوم بهذه المهمة واحد من الجاويين المستقرين في مكة[37].

---

31 Ismail Hakk Göksoy, "The Policy of the Dutch Government towards Islam in Indonesia," I-Epistemology, accessed on 5/6/2016, at: http://bit.ly/1TBE3kb

32 القادري، ص 25.

33 كلمة "بدري" تعني "بيضاء"، وهي إشارة إلى بياض الملابس وطهارة القلوب؛ إذ كان أتباعها يرتدون الملابس البيضاء رمزًا للنظافة، وكانوا يبثون في نفوس الأهالي التعاليم الإسلامية الغرّاء. وقد نظموا هذه الحركة تنظيمًا سياسيًا وجهزوها بالقوة العسكرية والروحية، وقاموا بتعميم هذه الحركة بالخطب والمناقشات وبإنشاء فروع كثيرة في القرى والمدن وخصوصًا الأحياء الشعبية، وقد انضمّ إليها كثير من الناس. واستطاع أنصار هذه الحركة إلحاق الهزيمة بالحكام المحليين وتوسيع نفوذهم في سومطرة الغربية، ما جعل الاستعمار الهولندي يتدخل للقضاء على هذه الحركة قبل أن يتسع نفوذها. واستمرت الحرب بين الجانبين حتى نجحت القوات الهولندية بمساعدة الحكام المحلّيين في القضاء على هذه الحركة في سنة 1840م. انظر: قهر الدين الإندونيسي، **هذه هي إندونيسيا** (القاهرة: مطبعة الشبكشي بالأزهر، 1947)، ص 106.

34 Göksoy, p.75

35 Syed Muhd Khairudin Aljunied, "Western Images of Meccan Pilgrims in the Dutch East Indies, 1800 - 1900," *Journalarticle*, accessed on 5/6/2016, at: http://bit.ly/1TYhozm

36 جريدة **حضرموت**، 1924/4/17، ص 1.

37 هورخرونيه، ص 555.



وبعد أن ارتفع عدد الحُجاج الذين يترددون على القنصلية الهولندية في جدة مطالبين بمساعدتهم على الحصول على تذاكر للعودة إلى إندونيسيا؛ بسبب نفاذ أموالهم أو تعرضهم للسرقة، قامت السلطات الهولندية بفرض قانون (مصاريف الحاج)، وبموجبه تقوم السلطات الهولندية بتفتيش الحُجاج على نحوٍ دقيق في الميناء الذي تجمعوا فيه للسفر؛ لمعرفة مقدار المبالغ المالية التي يحملونها، وكانت تبرّر ذلك بأنه من أجل حمايتهم من الوقوع في أزمة مالية في مكة في حال عدم أخذهم المبالغ الكافية، في حين كان الهدف الحقيقي من وراء ذلك هو منع الحُجاج من البقاء في مكة فترةً طويلةً. فقد كان هَمُّ الكثير من الحُجاج - وخصوصًا الفقراء منهم - هو كيفية الوصول إلى مكة والاستقرار فيها والبحث عن فرصة عمل. وبموجب هذا القانون، كان يتمّ إجبار المسافرين إلى مكة على شراء تذاكر للسفر ذهابًا وإيابًا، حتى لو كانوا من طلاب العلم الذين يبقون للدراسة هناك عدّة سنوات[38].

الجدير بالذكر أنّ الموظفين الهولنديين ساهموا بدور كبير في تشديد الخناق على الحُجاج المسلمين من خلال تشددهم في تطبيق الإجراءات التي تتخذها حكومتهم. ونتيجةً لذلك، كان الأذى الهولندي يلحق بالحُجاج الإندونيسيين حتى أثناء سفرهم؛ بتعرضهم للإهانات والسخرية من قبطان السفينة الهولندية ومساعديه طوال فترة الرحلة من إندونيسيا إلى ميناء جدة وأثناء عودتهم. كما كان للملابس العربية التي يرتديها الحُجاج بعد عودتهم من مكة المكرمة، إضافةً إلى المكانة الكبيرة والتقدير من المجتمع الإندونيسي، دور في المعاملة القاسية التي يتعرض لها الحُجاج من الموظفين الهولنديين الذين لا يفرقون بين الحُجاج العاديين والحُجاج الذين قضوا فترةً طويلةً في مكة واكتسبوا معارف دينيةً كبيرةً. وهؤلاء يكون تأثيرهم في المجتمع الإندونيسي أكبر، فكانوا يخضعون لتفتيش دقيقٍ ولمراقبةٍ على نحوٍ دائم[39].

ووصلت الأمور إلى أن قامت السلطات الهولندية بإجبار الحُجاج على إحضار شهادة تؤكد أداءهم لفريضة الحج، بحجة التخلص من "الحُجاج المزيفين" الذين يضعون العمائم على رؤوسهم مثل مدرسي الدين وغيرهم[40]، ولكنّ هذه الإجراءات ضدّ الحُجاج لم تحُل دون قيام الثورات الإسلامية ضدّ الاستعمار الهولندي. ففي عام 1873م، قامت ثورة في أتشيه في سومطرة الغربية، وتطورت من ثورة وطنية إلى ثورة إسلامية خاضها المسلمون تحت راية الحرب المقدسة أو الجهاد المقدس، وهي تُعَدّ من أقوى الحروب التي خاضها الشعب الإندونيسي ضدّ الاستعمار الهولندي في القرن التاسع عشر، وأطولها أمدًا، وأكثرها ضراوةً، وقد امتدت خلال الفترة 1873 - 1903م[41]. كان للحجاج دور كبير في قيام هذه الثورة من جهة قيادتها، والاشتراك فيها وتقديم الدعم لها، وبرز هذا الدور على نحوٍ أكبر في التمرد الإسلامي الذي اشترك فيه عدد كبير من الحُجاج سنة 1888م، وعرف باسم جهاد "البانتن" المقدس من أجل إنقاذ الروح الدينية[42].

وفي سعيها لتقليل عدد الحُجاج، قامت هولندا بفرض مجموعة من الإجراءات مثل قانون "اختبار الحُجاج"، وهو يتعلق بمدى معرفتهم للمعلومات التي تُمكّنهم من أداء فريضة الحج بطريقة صحيحة، ولا يسمح لهم بالسفر إلا بعد اجتيازه[43].

العوامل الخارجية

مع قيام بعض الثورات الداخلية وارتفاع مستوى كراهية الشعب الإندونيسي وعداوته للاستعمار الهولندي، بدأت السلطات الاستعمارية الهولندية تبحث عن الأسباب الكامنة وراء ذلك، فوجدت أنّ لمكة المكرمة دورًا رئيسًا في ذلك، وخصوصًا في ظلّ استمرار بعثات الحج السنوية إليها.

38 القادري، ص 98.

39 هورخرونيه، ص 573.

40 القادري، ص 98.

41 يحيى محمد أحمد غالب، **الهجرات اليمنية الحضرمية الحديثة إلى إندونيسيا في الفترة 1839 - 1914** (حضرموت: تريم للدراسات والنشر، 2008)، ص 308.

42 Azyumardi Azra, "A Hadrami Religious Scholar in Indonesia: Sayyid Uthman," in Freitag & Clarence-Smith, p. 253.

43 القادري، ص 98.

وعلى الرغم من أنّ الحكومة الهولندية كانت مطّلعةً على الأوضاع في الحجاز؛ وذلك عبر بعثتها في إسطنبول، فإنّ هذا الاهتمام توقّف على جمع المعلومات التي تبرز أهميتها عند دراسة التاريخ المحلي للمنطقة. وفي سنة 1838م، بدأت الحكومة الاستعمارية تُولي فريضة الحج اهتمامًا خاصًا. وبعد مرور ثلاثين سنةً، سمح الأتراك للهولنديين بفتح قنصلية لهم في جدة لرعاية مصالح الحُجاج وتسهيل العلاقات التجارية، في حين كان الهدف الأساسي منها مراقبة الحُجاج المقبلين من الهند الشرقية الهولندية إلى مكة المكرمة. وتشير المصادر الهولندية إلى أنّ القنصل الهولندي شُغل بحلّ المشكلات التي كانت تواجه الحُجاج أكثر من اهتمامه بجمع المعلومات عنهم[44].

كلّ ما سبق ذكره دفع السلطات الاستعمارية الهولندية إلى الاهتمام بدراسة المكان الذي يسافر إليه المسلمون لأداء فريضة الحج، ومعرفة دوره وأثره فيهم. فلجأت إلى المستشرقين من أبنائها لمساعدتها في هذا المجال، ومنهم سنوك هورخرونيه[45] Snouck Hurgronje الذي قضى في مدينة جدة خمسة أشهر، وفي مكة سبعة أشهر، وتعايش مع الحُجاج الإندونيسيين والمقيمين في مكة، ودرسهم عن قرب وأصدر كتابًا في ذلك سنة 1888م، إضافةً إلى العشرات من الرسائل التي كان يبعثها إلى المسؤولين الهولنديين، ومجموعة من المقالات التي نشرها في عدّة مجلات[46].

وبخصوص دور مكة وتأثيرها في الحُجاج الإندونيسيين، يقول سنوك هورخرونيه إنّ الاختلاط النشيط لهؤلاء الحُجاج المقبلين من مختلف جزر الهند الشرقية الهولندية مع بعضهم، إضافةً إلى المقيمين في مكة، ينجم عنه تبادل الآراء والأفكار التي تؤدي إلى إيجاد قوًى وطنية تتحدى جموع غير المسلمين (الهولنديين)، وهذه القوى يبدو أنّ الإسلام ينشرها من مركزه الروحي في مكة. كما أنّ الكثير من هؤلاء الحُجاج يتعلّمون الواجبات الدينية في مكة ويعتادون أداءها، فإذا رحلوا إلى بلدهم عادوا شديدي التمسك بعقيدتهم، ثمّ إنّهم يطيعون أوامر قادتهم الموجودين في مكة، ويمكننا أن ندرك مدى هذا التأثير من خلال الكتيبات اليدوية المستعملة في المدارس الإسلامية في جاوة وسومطرة وبورنيو. وفي أغلب الأحيان، تحلّ المؤلفات الأدبية الجديدة التي أُلّفت في مكة محلّ المؤلفات المكية القديمة في المدارس الإسلامية في جزر الهند الشرقية الهولندية عند صدورها. وتأتي الكتب المقبلة من مكة في مقدّمة الحاجات المستوردة إلى إندونيسيا. ويقوم بتأليف هذه الكتب علماء جاويون استقروا في مكة، أو علماء مكّيون يحظون بتقدير سكان الهند الشرقية واهتمامهم[47].

وقد توفرت هذه المؤلفات بعد إنشاء مطبعة حكومية في مكة سنة 1884م، وقد كانت لها أهمية خاصة بالنسبة إلى إندونيسيا؛ إذ كانت تطبع الكتب باللغة العربية وباللغة الملايوية[48].

وتأتي خطورة الحج، من وجهة النظر الهولندية، من الأخبار التي يحصل عليها الحاج في مكة المكرمة من أبناء الجالية الإندونيسية المستقرة هناك، والذين يحدثون أبناء جلدتهم المقبلين لأداء فريضة الحج عن عظمة الإسلام في أيامه الأولى، وعن الجهاد ضدّ الكافرين. كما يصورون لهم عظمة السلطات العثمانية وقوتها ووجوب الخضوع والتبعية لها بوصفها المسؤولة عن المسلمين في جميع أنحاء العالم، ويحدثونهم أيضًا عن أهمية إسطنبول العاصمة السياسية للعالم الإسلامي التي توازي أهمية مكة؛ بالنظر إلى أنها المركز الديني للمسلمين.

وتأتي خطورة الحج أيضًا من اجتماع الحُجاج سواء في السفينة التي تنقلهم، أو في الحج من مختلف مناطق إندونيسيا؛ ولذلك فإنّ المناطق التي فيها ثورات ومشكلات مع الهولنديين، وبخاصة منطقة أتشيه في أغلب الأحيان يتحدث أبناؤها بفخر عن مقاومتهم للاستعمار

---

44 نيقولاوس فان دام وآخرون، **هولندا والعالم العربي منذ القرون الوسطى حتى القرن العشرين**، أسعد جابر (مترجم) (لاهاي: وزارة الخارجية الهولندية، 1987)، ص 42.

45 كريستيان سنوك هورخرونيه (1857 - 1936): مستشرق هولندي، أعلن إسلامه وتزوج امرأةً مسلمةً وزار مكة. تمّ تعيينه مستشارًا سياسيًا للشؤون الإسلامية والعربية في باتافيا خلال الفترة 1889 - 1907م. ونظرًا إلى خدماته الجليلة التي قدمها لحكومته، تمّ تعيينه أستاذًا في جامعة ليدن يوم 23 كانون الثاني/ يناير 1907. انظر: القادري، ص 35.

46 Aljunied, p. 115.

47 هورخرونيه، ص 581 - 592.

48 مارتن فان برونسن، **الكتاب العربي في إندونيسيا**، قاسم السامرائي (مترجم) (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1995)، ص 25.

الهولندي الكافر، ما يثير أبناء المناطق الخاضعة للسلطات الاستعمارية الهولندية ويجعلهم يعيدون التفكير في علاقتهم بالاستعمار الهولندي، وفي ضرورة مقاومته وإخراجه من مناطقهم بوصف ذلك من واجبات المسلم الدينية[49].

يصل أثر مكة المكرمة إلى أعلى درجاته في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، مع ظهور الأفكار التي تدعو إلى تكوين اتحاد إسلامي عالمي تحت مسمّى "الجامعة الإسلامية" أو "التضامن الإسلامي" أو "الوحدة الإسلامية". وقد وجد السلطان العثماني عبد الحميد الثاني (1842 - 1918م) في هذه الأفكار وسيلةً لتقوية مركز الدولة العثمانية في العالم الإسلامي، فقام بإرسال مجموعة من العلماء والشخصيات المشهورة إلى المسلمين في الهند وجاوة وسنغافورة وماليزيا، وسومطرة، وغيرها، تدعوهم إلى إحياء روح الخلافة الإسلامية[50]، خصوصًا أنّ الدولة العثمانية كانت تعُدّ نفسها مسؤولةً عن الشعوب الإسلامية، وأنّ لها الحق في السيادة عليها، سواء كانت تحت نفوذها أو تحت الاحتلال الأجنبي[51].

وقد أوعزت السلطات العثمانية إلى المسؤولين بمكة في استثمار فريضة الحج لإيصال أفكار الجامعة الإسلامية إلى مختلف بلاد العالم الإسلامي، وبخاصة إلى إندونيسيا التي كانت تُعدّ من أكبر البلدان الإسلامية التي يذهب أبناؤها لأداء هذه الفريضة[52].

لقد كان تأثير الحركات الإسلامية التي تجتاح العالم الإسلامي كبيرًا في الإندونيسيين المستقرين في مكة، وكانت آمالهم كبيرةً بنجاحها، وأعلنوا تأييدهم لها من خلال قيامهم بجمع التبرعات للدولة العثمانية خلال فترة حربها مع روسيا (1877 - 1878م). وكثيرًا ما كان هؤلاء يعبّرون عن أمانيهم المتمثّلة بأن يأتي يومٌ تتخلص فيه مناطقهم في إندونيسيا من المشكلات الداخلية ويتّحدون تحت راية الجهاد المقدس ضدّ الاستعمار الهولندي؛ حتى يتمّ التخلص منه وإقامة إمبراطورية إسلامية تضم كلّ الأراضي الإندونيسية[53].

وفي سعي السلطات العثمانية إلى تقوية علاقتها بالمجتمع الإسلامي في إندونيسيا، قامت بتعيين عبد العزيز الموصلي[54] قنصلًا لها إلى حين وصول القنصل العثماني في عام 1883م، وقد استطاع القنصل العثماني أن يحقق نجاحًا كبيرًا في كسب الدعم للقضايا العثمانية، بالحصول على تبرعات مالية لدُور الأيتام ولجرحى الحرب، وكذلك للمشاريع التي تقوم بها الدولة العثمانية[55].

عملت الدولة العثمانية على إيصال رسالتها إلى العالم الإسلامي وتقوية علاقتها به بكلّ الوسائل الممكنة، فوجّهت دعوةً للعرب والمجتمع الإسلامي في إندونيسيا لإرسال أبنائهم للالتحاق بالمعاهد العلمية العليا في إسطنبول على نفقة السلطان العثماني، وأرسلت أوّل بعثة من الطلبة الإندونيسيين للدراسة في إسطنبول سنة 1890م، تلتها البعثة الثانية سنة 1896م، ثمّ الثالثة سنة 1898م، ثم الرابعة سنة 1899م[56].

---

49 هورخرونيه، ص 574 - 575.

50 يلماز أوزتونا، **تاريخ الدولة العثمانية**، عدنان محمود سليمان (مترجم)، المجلد الثاني (إسطنبول: مؤسسة فيصل للتمويل، 1990)، ص 156.

51 جاد طه محمود، **الجامعة الإسلامية والاستعمار البريطاني في جنوب الجزيرة العربية في ضوء الوثائق البريطانية** (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1999)، ص 132.

52 يحيى محمد أحمد غالب، **المهاجرون اليمنيون في إندونيسيا وعلاقتهم بالدولة العثمانية، في الفترة (1850 - 1924م)** (الإسماعيلية: جامعة قناة السويس، 2013)، ص 11.

53 هورخرونيه، ص 594.

54 عبد العزيز الخضر الموصلي وُلد في بغداد، عمل في تجارة التوابل والقهوة بين مدينة بنكولو في إندونيسيا والعراق، وحقق ثروةً كبيرةً، وتزوج من بنات الأسرة الحاكمة هناك، ثم انتقل إلى العاصمة باتافيا في جاوة وعمل في شراء الأراضي الزراعية وحقق ثروةً كبيرةً، وقد احتفظ بتبعيته للدولة العثمانية، وحصل على جنسيتها، وتوفي عام 1885م. انظر: يحيى محمد أحمد غالب، "الهجرات اليمنية إلى جنوب شرق آسيا (إندونيسيا، ماليزيا، سنغافورة)، في النصف الأول من القرن العشرين"، رسالة دكتوراه، جامعة المنوفية، مصر، 2011، ص 243.

55 Sumit K. Mandal, "Natural leaders of Native Muslim: Arab Ethnicity and Politics, in Java under Dutch Rule," in Ulrike Freitag & William Clarence-Smith (eds), *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s to 1960s* (Leiden and New York and Köln: Brill, 1997), p. 19.

56 عبد الكريم حليم، "تاريخ الحركات الدينية في إندونيسيا وتأثرها بالحركات الدينية في العالم العربي"، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر، 1965، ص 132.

وفي محاولة لمنع التأثير الخارجي المقبل من مكة المكرمة ومن العاصمة العثمانية إسطنبول، طالب المستشرق سنوك من حكومته بقطع كلّ صلة تربط البلاد الإندونيسية بالعالم الإسلامي، مُبيّنًا أنّ الخلافة ليست مثل البابوية لا شأن لها بالسياسة، بل هي رئاسة سياسية، محذرًا حكومته من انتشار أفكار الجامعة الإسلامية لأنّ خطورتها على الاستعمار الهولندي أكبر من القومية الوطنية، وطالبها باتخاذ مواقف صارمة لمنع التقارب بين المسلمين في إندونيسيا وباقي الدول الإسلامية، مشيرًا إلى ضرورة منع القناصل الأتراك من التواصل مع المسلمين في إندونيسيا، وإيقاف جمع التبرعات لسكة حديد الحجاز وتقديم المعونات لضحايا الحرب العثمانية، ومنع ذكر السلطان العثماني في خطبة الجمعة، ومراقبة التعليم الديني[57].

وبفضل التقارير التي كان يرفعها سنوك، عرفت السلطات الهولندية خطورة الدور الذي تقوم به مكة المكرمة في موسم الحج، أو من خلال الجالية الإندونيسية التي استقرت فيها. وفي محاولة لتضييق الخناق على المقيمين في مكة المكرمة، طالبت السلطات الهولندية من قنصلها في جدة بعدم التعاون مع الحُجاج الذين يحتاجون إلى المساعدة المالية أو تذاكر للعودة، في حال بقائهم مدّة أكثر من الفترة اللازمة لأداء فريضة الحج، ورفضت المقترح الذي قدمه قنصلها بإنشاء جمعية خيرية لمساعدة الحُجاج الذين يقعون في ضائقة مالية في الحجاز، حتى لا يكون عندهم أمل في الحصول على المساعدة، ووجهت الموظفين إلى ضرورة تنبيه الحُجاج إلى أنهم لن يحصلوا على معُونة مادية من القنصل الهولندي في جدة، في حال نفاذ أموالهم أو فقدانها في الحج[58].

وقد وصل المستشرق الهولندي سنوك هورخرونيه إلى قناعة مفادها أنّ الإندونيسيين من أشدّ المسلمين محافظةً على الحج، وأنّ وضع العقبات أمامهم من الحكومة الهولندية سوف يجلب لها الكراهية والاضطرابات. لذا، يوصيها بقوله: "إنّ على الحكومة الهولندية أن تسلك سبيلًا وسطًا، فلا تحثّ على فريضة إسلامية ولا تنهى عنها، وقد أحسنت صنعًا في الطريقة التي اتبعتها في فريضة الزكاة، فقد أعلنت أنها تعتبرها من قبيل الصدقة الاختيارية، فلا تحمل أحدًا عليها بالقوة، ولا تمنعها"[59]. ولكن السلطات الاستعمارية الهولندية لم تتقبل هذ الرأي واستمرت في موقفها المعادي لفريضة الحج، وفي وضع العراقيل أمام المسلمين في إندونيسيا، حتى وصل الأمر بها إلى فرض ضمان مقداره خمسمئة روبية على كلّ مسلم إندونيسي يرغب في أداء فريضة الحج، ما دفع الكثيرين منهم إلى الهروب من هذه الإجراءات بالتسلل إلى سنغافورة والسفر منها إلى مكة المكرمة[60].

وهكذا نجد أنّ السياسة الاستعمارية الهولندية في إندونيسيا لم تنجح في منع المسلمين في إندونيسيا من السفر إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج، وذلك للأسباب الآتية:

- انتشار الدين الإسلامي في إندونيسيا حتى أصبح دين الأغلبية.
- تخوف الاستعمار الهولندي من قيام ثورة ضدّه في حالة استخدام القوة لمنع الحُجاج من السفر إلى مكة.
- مساحة إندونيسيا الكبيرة تجعل من الصعوبة تطبيق الإجراءات الهولندية أو تمنع التسلل منها إلى المستعمرات الإنكليزية والسفر منها.
- عدم امتلاك الاستعمار الهولندي للقوات الكافية التي تمكّنه من فرْض الإجراءات أو تمكّنه من إخماد الثورات في حالة اشتعالها.
- تمسّك المسلمين في إندونيسيا بفريضة الحج واستخدام كلّ الوسائل من أجل تحقيقها.

57 هورخرونيه، ص 47 - 46.

58 القادري، ص 99.

59 هورخرونيه، ص 43.

60 **بوروبودور**، العدد 15، جاكرتا، 1921/4/10، ص 5.



خاتمة

يكتسب البحث أهميته من تناوله لفريضة دينية إسلامية تعدّت أهميتها المجال الديني، لتساهم في صناعة الحوادث التاريخية وتترك بصماتها في المجال السياسي في الدول ذات العلاقة؛ فقد حركت هذه الفريضة الشارع الإندونيسي ضدّ الاستعمار الهولندي الذي بدأ يشعر بخطورة الموقف، وبدأ يتخذ الإجراءات التي يحاول من خلالها حماية مناطق نفوذه بوضع حدّ لتأثير فريضة الحج في المجتمع الإسلامي في إندونيسيا. ومع مرور الوقت وتطور الحوادث المرتبطة بفريضة الحج، اتسع المجال المكاني المرتبط بها ليشمل مكة المكرمة، والعاصمة العثمانية، إلى جانب المجتمع المحلّي في إندونيسيا والاستعمار الهولندي، ما جعل نتائج هذا البحث تدور حول المحاور التالية:

المحور الأول: يتعلق بالمسلمين في إندونيسيا

إنّ المسلمين في إندونيسيا من أشدّ المسلمين محافظة على أداء فريضة الحج. وإنّ هذه الأهمية يحثّ عليها الدين الإسلامي والإرث الديني القديم للمجتمع الإندونيسي، إضافةً إلى الطرق الصوفية التي ساهمت في انتشار الإسلام في إندونيسيا.

تعدّدت الفوائد التي تعود على المسلمين في إندونيسيا من أداء فريضة الحج وزيارة مكة المكرمة فأصبح لها مردود:

- **ديني:** يكمل به المسلم أركان دينه المفروضة عليه.
- **تعليمي**: يكتسب المسلم وأبناؤه العلوم الدينية المختلفة.
- **اجتماعي:** يحصل المسلم على مكانة مرموقة في مجتمعه تعود عليه بمنافع دنيوية.
- **سياسي**: تنوير الوعي السياسي للمجتمع الإسلامي، فيدرك المسلم واجباته نحو وطنه، ويبحث عن حقوقه المغتصبة.
- **اقتصادي**: الحصول على فرص عمل في مكة في مجال التجارة وفي الطوافة وخدمة الحُجاج.

المحور الثاني: الاستعمار الهولندي

تعامل هذا الاستعمار مع فريضة الحج من منظور سياسي، وليس من ديني، استنادًا إلى النقاط التالية:

- عدم معارضته لممارسة الشعائر الدينية التي يقوم بها المسلمون في إندونيسيا.
- لم يكن ضدّ فريضة الحج، ولكنه وجد في الآثار التي تتركها في سلوك المسلمين العائدين منها خطرًا على مناطق نفوذه.
- ربط بين قيام الثورات الإسلامية ضدّه وبين أداء فريضة الحج وعَدّ هذه الفريضة السبب الرئيس لقيام تلك الثورات، ما جعله يضع القيود أمام المسلمين الراغبين في السفر إلى مكة.
- تركّزت جهود الهولنديين في صرف اهتمام المسلمين في إندونيسيا عن فريضة الحج، ولم يقم بمنعهم، فكان يسمح للذين تجاوزوا الصعوبات والشروط التي وضعها بالسفر إلى مكة المكرمة.
- لم تكن الإجراءات التي اتخذها من أجل مصلحة الشعب الإندونيسي، كما كان يدّعي، وإنما خوفًا على مصالحه ومناطق نفوذه في إندونيسيا.

المحور الثالث: مكة المكرمة

إلى جانب مكانتها الدينية العظيمة، ارتفع شأنها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر استنادًا إلى ما يلي:

- دورها في نشر الإسلام في العالم الإسلامي من خلال الحُجاج أو طلاب العلم الذين كان لهم دور كبير في مجتمعاتهم بعد عودتهم إليها وخصوصًا في إندونيسيا.
- أصبحت من أهمّ مراكز التعليم الديني في البلاد العربية والإسلامية في ظلّ تراجع دور الأزهر في مصر بسبب وقوعها تحت الاحتلال الإنكليزي.
- ارتفاع مكانتها السياسية فقد حرصت السلطة العثمانية في إسطنبول على أن تصبح السيادة على مكة للباب العالي، بعد أن كانت تابعةً للسلطة الحاكمة في مصر واليمن.
- أصبحت مركزًا للسياسة الإسلامية بظهور حاجة القوة السياسة الإسلامية في إسطنبول إلى دعمها في مجال إعادة هيبة الخلافة الإسلامية، ونشر أفكار الجامعة الإسلامية.
- أصبحت الدول الأوروبية تعمل لمكة حسابًا كبيرًا وتخاف أثرها في الرعايا المسلمين الذين يقعون تحت سيطرتها.
- الجهد الكبير الذي بذلته الدول الأوروبية في سبيل منع وصول الحُجاج المسلمين في الدول التي تقع تحت سيطرتها بسبب تأثيرها فيهم، وخوفًا من هذه الدول على مناطق نفوذها.
- قيام الدول الأوروبية بإرسال المستشرقين والدبلوماسيين والجواسيس إلى مكة المكرمة؛ من أجل مراقبة بعثات الحج الإسلامية ورفع تقارير عمّا يدور بين المسلمين خلال فترة الحج، فظهرت العديد من مؤلفات المستشرقين والرحالة التي قدّمت مادةً تاريخيةً تتناول مختلف مجالات الحياة في مكة المكرمة والحجاز.



References

المراجـــع

العربية

- الإندونيسي، قهر الدين. **هذه هي إندونيسيا**، القاهرة: مطبعة الشبكشي بالأزهر، 1947.
- أوزتونا، يلماز. **تاريخ الدولة العثمانية**، عدنان محمود سليمان (مترجم)، المجلد الثاني، إسطنبول: مؤسسة فيصل للتمويل، 1990.
- أوغلي، خليل ساحلي. **من تاريخ الأقطار العربية في العهد العثماني**، إسطنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 2001.
- برونسن، مارتن فان. **الكتاب العربي في إندونيسيا**، قاسم السامرائي (مترجم)، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1995.
- بن إندوت، محمد نورى الأمين. **الحركة الإسلامية في ماليزيا: نشأتها - منهجها - تطورها**، عمان: دار البيارق، 2000.
- بيرخ، فان دين. "اندماج المولدين العرب في الأرخبيل الهندي"، مسعود عمشوش (مترجم)، **التواصل**، العدد 5 (كانون الثاني/يناير 2001).
- حليم، عبد الكريم. "تاريخ الحركات الدينية في إندونيسيا وتأثرها بالحركات الدينية في العالم العربي"، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر، 1965.
- دحلان، أحمد بن زيني. **تاريخ أشراف الحجاز (1840 - 1883م) خلاصة الكلام في بيان أمراء البلاد الحرام**، بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر، 1993.
- ريزفان، يفيم. **الحج قبل مئه سنة: الصراع الدولي على الجزيرة العربية والعالم الإسلامي**، ط 2، بيروت: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، 1993.
- زركشي، أمل فتح الله. **الاتجاه السلفي في الفكر الإسلامي الحديث في إندونيسيا**، ماليزيا: الجامعة الإسلامية، 2010.
- صديق، أمال رمضان عبد الحميد. "الحياة العلمية في مكة (1115هـ - 1334هـ)، (1703م - 1916م)"، رسالة دكتوراه، قسم الدراسات العليا التاريخية والحضارية، جامعة أم القرى، السعودية، 2006.
- العبيكان، طرفة عبد العزيز. **الحياة العلمية والاجتماعية في مكة في القرنين السابع والثامن للهجرة**، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1996.
- غالب، يحيى محمد أحمد. **المهاجرون اليمنيون في إندونيسيا وعلاقتهم بالدولة العثمانية، في الفترة (1850 - 1924م)**، الإسماعيلية: جامعة قناة السويس، 2013.
- ـــــــــــــــ . **الهجرات اليمنية الحضرمية الحديثة إلى إندونيسيا في الفترة (1839 - 1914)**، (حضرموت: تريم للدراسات والنشر، 2008).
- فان دام، نيقولاوس وآخرون. **هولندا والعالم العربي منذ القرون الوسطى حتى القرن العشرين**، أسعد جابر (مترجم)، لاهاي: وزارة الخارجية الهولندية، 1987.
- فيلبي، هاري سانت جون. **حاج في الجزيرة العربية**، عبد القادر محمود عبد الله (مترجم)، الرياض: مكتبة العبيكان، 2001.

- القادري، حامد. **كفاح أبناء العرب ضد الاستعمار الهولندي**، زكي صالح باسليمان (مترجم)، عدن: جامعة عدن للطباعة والنشر، 1998.
- مالكي، سليمان عبد الغني وسعد الدين أونال. **تاريخ الحج من خلال الحجاج المعمرين**، مكة: جامعة أم القرى، 1408هـ.
- محمود، جاد طه. **الجامعة الإسلامية والاستعمار البريطاني في جنوب الجزيرة العربية في ضوء الوثائق البريطانية**، الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1999.
- منسي، حاتم محمود. **تقريب الدين بين أيدي المسلمين (: الحج أحكام فقهيه وأسرار روحية)**، الجزائر: دار البصائر للنشر والتوزيع، د. ت.
- نخعي، محمد الحاج أحمد. "نشاط الملايو التجاري في القرن الخامس عشر وحتى القرن الثامن عشر"، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر، 1997.
- هورخرونيه، كريستيان سنوك. **صفحات من تاريخ مكة المكرمة**، علي عودة الشيوخ (مترجم)، الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1999.

الأجنبية

- Brown, Rajeswary. "Arab Responses to Capitalismiln Southeast Asia, 1830 to the Present," University Malaysia, 2005.
- Freitag Ulrike & William Clarence-Smith (eds). *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s to 1960s,* Leiden and New York and Köln: Brill, 1997.
- Hurgronje, Christiaan Snouck. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning - The Moslims of the East-Indian Archipelago*, J.H .Monahan (Trans.), Leiden: E. J. Brill, 1970.
- Smith, William G. Clarence. *Hadhrami Entrepreneurs in the Malay World c1750 to c1940,* Leiden and New York and Köln: Brill, 1997.
- Warburton, David. *The Hadhramis, and the Hadhramaut and the European Colonial Powers in the Indian Ocean,* Johannesburg: University of Witwatersrand, 1995.

خالد طحطح | *Khalid Tahtah

الإستغرافيا الألمانية وعقدة النازية

German Historiography and the Nazi Complex

مورست رقابة صارمة ضد كلّ ما يتعلق بمراجعة الرواية الرسمية المتعلقة بالفترة النازية، ليس في ألمانيا فحسب، وإنما في غالبية الدول الأوروبية؛ فالمنعطف غير المتوقع الذي اتخذه المجتمع الرأسمالي الألماني، وبالخصوص مع صعود النازية، انتهى بكارثة الحرب الكونية الثانية وتجربة المحرقة المؤسساتية التي تختزل بداخلها كلّ الشروخ والجروح المطبوعة بندوب لا تمحي، بوصفها تجربة لا سابق لها؛ فقد بلغ الموت مستويات قياسية لا يمكن تصوّرها، وتمثّل شكلها الأقصى بالإبادة الجماعية (الهولوكوست).

إنّ القضايا المرتبطة بفترة النازية في ألمانيا خلقت الكثير من النقاش الداخلي بين مؤرخين متخصصين وفلاسفة على قدر كبير من الأهمية، وتركّز الجدل بالأساس حول قضايا من قبيل فرادة النازية وجرائمها. وإذا كان التقليد الألماني بعد الحرب العالمية الثانية رسّخ فكرة تجنّب الخوض في القضايا المرتبطة بهذه الحقبة من باب الشعور بالذنب وتأنيب الضمير الذي لازم المؤرخين الألمان، فإنّ عدداً من التوجهات التاريخية الجديدة اليوم، في ألمانيا، فتح ملفات النازية والقضايا المرتبطة بها. وفي الوقت الذي ركز فيه بعض الدراسات البيوغرافية على الحياة الشخصية لهتلر وربط بينها وبين أدواره في سياسة الحل النهائي والمجال الحيوي لإثبات الخطيئة الفردية، فإنّ دراسات أخرى ركزت، على العكس من ذلك، على إبراز العوامل المرتبطة بالسياق العام.

يمثّل تاريخ الحياة اليومية في ألمانيا اليوم أحد التوجهات الجديدة للإستغرافيا الألمانية التي استطاعت تجاوز التابوهات المرتبطة بمرحلة ما بعد سقوط الرايخ الثالث، ومن هنا تأتي أهمية تناول هذا الموضوع الذي يسلّط الضوء على مسار تجربة فريدة في الكتابة التاريخية الأوروبية.

كلمات مفتاحية: تاريخ الحياة اليومية، التاريخ المفاهيمي، أدولف هتلر، التحليل النفسي التاريخي، فولكر أولريش، حنة آرندت

Since the Second World War, large parts of the Nazi past have been off limits to critical discussion in Germany and across Europe. The unexpected turn taken by German capitalist society following the rise of the Nazis ended with the catastrophe of World War II, and the institutionalization of mass slaughter. Issues connected with the Nazi period in Germany have created considerable internal debate among major historians and philosophers focused on questions such as the uniqueness of Nazism and its crimes, and whether the German tradition after World War II enshrined an avoidance of dealing with issues linked to the Nazi period out of feelings of guilt and self-reproach felt by German historians. However, a number of new directions in historical research in Germany have opened up the subject of the Nazis and related issues. The history of the everyday life (Alltagsgeschichte) forms one of the new avenues in German historiography that has been able to overcome the taboos around the period following the fall of the Third Reich. An exploration of this topic could shed light on a previously neglected, unique experience in European history.

Keywords: History of Everyday Life, Conceptual History, Adolph Hitler, Psychohistory, Volker Ullrich, Hannah Arendt

* باحث في التاريخ والأنثروبولوجيا التاريخية، المغرب.

Researcher in History and Historical Anthropology, Morocco.

مقدمة

إنّ التجربة المرعبة للنازية جعلت المؤرخين الألمان بعد الحرب غير قادرين على تجاوز الشعور بتأنيب الضمير والمسؤولية عمّا وقع. إنه إحساس جماعي بالذنب غير القابل للتقادم، والذي لا يمكن تبريره بأيّ حال، بحكم الاستثناء الذي تُمثّله فرادته. ذلك أنّ فرادة الجرائم النازية أحدثت ما يشبه القطيعة في الاستمرارية الزمنية التي أصابت القومية الألمانية منذ العهد الهتلري. ولذا كان أمام المؤرخين الحاليين، وعلى رأسهم مجموعة تاريخ الحياة اليومية، تحدّي الخروج من هذا الوسواس القهري المتوارث، وإقامة تواصل جديد بين الماضي والحاضر من خلال تحرير الإستغرافيا الألمانية من هيمنة التيار القائل باستمرارية الكارثة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، إذ دافع المؤرخون الجدد عن ضرورة تجاوز عقدة الذنب من خلال فتح ملفات النازية بغرض الفهم دون التبرئة، فَتَحقُّقُ النسيان لا بد أن تُوازيه قراءة مُرْضِية للتاريخ القريب، تضع موضع المساءلة كلّ ما يتعلق بهذه الفترة الشائكة من التاريخ.

إنّ فكرة المراجعة لهذه الحقبة تناولت بالأساس سؤال من يتحمل مسؤولية الفاجعة؟ هل أولئك الذين ساهموا فيها مباشرة فحسب؟ أم يتحمل ذلك شعبٌ بكامله؟ أين تبدأ المسؤولية الفردية وأين تنتهي؟ وهل بالفعل تُمثِّل جرائم الإبادة النازية حدثًا فريدًا من نوعه، وغير قابلة للمقارنة بغيرها؟

لقد تصاعد الخلاف بين التيار القصدي والتيار الوظيفي حول هذه المسائل في ألمانيا. وهو أمر ساهم في تطوير النقاش النقدي الذي بلغ ذروته مع المشادَّة القوية التي حدثت بين الفلاسفة والمؤرخين الألمان ابتداءً من سنوات الثمانينيات من القرن الماضي، وانتهى الأمر في التسعينيات منه إلى تصالح ألمانيا مع ذاتها، ومع جزء من تاريخها، وبالخصوص بعد انهيار الجدار، حيث تَمَّ التخلص تدريجيًا من فكرة المسلك الخاص الألماني المتفرد في الكتابة التاريخية، مما أعاد ألمانيا من جديد إلى وضعها التاريخي الطبيعي.

السياق العام لبروز تاريخ الحياة اليومية

برز تاريخ الحياة اليومية الألماني والمسمى Alltagsgeschichte في ثمانينيات القرن الماضي، في سياق إعادة الاعتبار للتواريخ المحلية، ولتاريخ الزمن الحاضر تحديدًا، ويمكن تشبيهه مجازًا بعملية "خصخصة للتاريخ الكبير" المترامي الأطراف المسمى التاريخ الشمولي، من خلال تخفيض مقياس الملاحظة[1].

يتوخى التاريخ اليومي الألماني مواجهة الإنسان والمجتمع بمسؤولياتهما تجاه ما وقع في الماضي القريب، وفي الوقت نفسه تحقيق هدف تطهيري، ويتمثل الأمر بالتخلص من عقدة الذنب Schuldgefühl التي لازمت لفترة طويلة المؤرخين الألمان الذين أهملوا أحداث الحقبة المعاصرة إهمالًا كبيرًا، وبالخصوص الفترة الممتدة من وصول هتلر إلى الحكم وإلى غاية نهاية الحرب العالمية الثانية.

إنّ تاريخ الحياة اليومية شبيه في جوهره بالتاريخ المجهري Mikrogeschichte المعروف في إيطاليا باسم "الميكروستوريا"[2]، وهو مختلف في المنظور والرؤية عن مفهوم تاريخ الحياة اليومية الذي وضعه روّاد مدرسة الحوليات وجعلوا منه مدخلًا للإجابة عن تساؤلات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي.

1 جيوفاني ليفي، "عن التاريخ المصغر"، في: **نظرات جديدة على الكتابة التاريخية** 2، قاسم عبده قاسم (مقدم ومترجم)، سلسلة العلوم الاجتماعية للباحثين، عدد 1591 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 141.

2 أعاد التاريخ المجهري، المعروف في إيطاليا باسم Microstoria للفرادة وضعها الاعتباري بعد تواريها لمدة طويلة، إذ كان المؤرخ يركّز قبلها فقط على المعدلات الإحصائية والانتظامات التاريخية في إطار كمي Quantitative وسلاسلي Serial، انظر:
François Dosse, *L'histoire ou le temps réfléchi*, Collection dirigée par Jean-Michel Besnier (Paris : Hatier, 1999), p. 76.

يسعى تاريخ الحياة اليومية إلى التوصيف المكثَّف للقضايا والمواضيع التي يتناولها[3]. وقد ساد في أوساط المؤرخين الألمان الجدد الذين أسسوا تيارًا ومنهجا تاريخيا مختلفًا في جامعة غوتنجن Universität Göttingen، المعروفة رسميًا باسم جامعة جورج أوغست Georg-August Universität التي تعدّ من بين أهم المراكز البحثية في ألمانيا على مستوى الإنتاج العلمي. وقد ساهم في انبثاق هذا المفهوم الجديد للتاريخ كلٌ من هانس مديك Hans Medick، المؤرخ وأستاذ الأنثروبولوجيا التاريخية، وعضو معهد ماكس بلانك للتاريخ بغوتنجن[4]، واولف لودتكه Alf Luedtke أستاذ التاريخ المعاصر في جامعة هانوفر، والباحث في المعهد نفسه أيضًا.

وقد تفرّع عن تيار التاريخ اليومي لبسطاء الناس تيارٌ آخر يتقاطع معه في عدد من النقاط، هو تيار المفاهيم الذي يعتمد مقاربة متعددة التخصصات، ويطلق على هذا التوجه البحثي اسم Begriffsgeschichte ، وهو يتناول بالتتبع والدراسة الدلالات التاريخية للمصطلحات والمفاهيم، بوصفها تمثِّل مدخلًا بالغ الأهمية لفهم تطور الأفكار ونظم القيم والممارسات الثقافية على مرّ الزمن، وتُمثِّل اللغة بالنسبة إلى التيَّار المفاهيمي مؤشرا على الواقع المعطى، بل هي عامل أساسي في بناء الواقعة التاريخية. ويترسَّخ هذا التيَّار عبر تقليدين أكاديميين سابقين: يهتم الأول بتاريخ الأفكار السياسية والفلسفية، والذي ينحدر من القرن الثامن عشر، وبخاصة من مشروع المعجم التاريخي للمفاهيم، ويهتم الثاني بتاريخ المصطلحات والمفاهيم التي تطورت مع البحث الفيلولوجي انطلاقًا من القرن التاسع عشر. إنّ التاريخ المفاهيمي الذي يرجع للتقليدَيْن السَّابقَيْن المختلفَيْن في أهدافهما، ازدهر في ألمانيا ابتداءً من سنة 1950 عبر مفهومٍ خاص ومختلف؛ فعبْر المفاهيم والحقول الدلالية التي تؤطرها يتحوّل الماضي إلى تاريخ، وعَبْرَهُما يتمفصل المعيش التاريخي بوصفه تجربة ذاكراتية[5].

نلمس في كلا التوجهين، تيار الحياة اليومية وتيار التاريخ المفاهيمي، اعتماد المؤرخين الألمان على المفاهيم المستمدَّة من الفلسفة ومن علم الاجتماع، مع استمداد كبير من ماكس فيبر Max Weber تحديدًا. ولا بد من الإشارة إلى أنّ هذه الإستغرافيات قطعت علاقتها نهائيًا مع المفهوم التقليدي للتاريخ المؤَرْخَن (الوضعاني) الذي هيمن على حقل التاريخ في ألمانيا خلال القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن العشرين[6].

إنّ أول مركز بحث لتاريخ الحياة اليومية تأسَّس في برلين مع بداية الثمانينيات، حيث بدأ يترعرع تيارٌ جديد في الكتابة التاريخية قريب جدًا في مناهجه وأسسه من التاريخ المجهري الإيطالي، وقد سُجِّل ضمن تيار عالمي تطور في إسكندنافيا وفي إنكلترا أيضًا مع ورشة عمل التاريخ[7]؛ فجاء النقد عميقًا سواء على مستوى الموضوع أو المنهج على أيدي المؤرخين الماركسيين الإنكليز، مسنودين في ذلك بمجموعة تاريخ الحياة اليومية الألمانية التي تبنَّت بدورها المقاربة من أسفل، بحيث أفسحت المجال للفاعلين، في خروجٍ صريح وقطع نهائي مع تقاليد المسلك المتفرد الاستثنائي الذي كبّل خلال المرحلة السابقة الإستغرافيا الألمانية[8].

---

3 التوصيف المكثف: عبارة استعارها كليفورد غيرتز Clifford Geertz من الفيلسوف جيلبرت رايل Gilbert Ryle، وهي تستعمل للإشارة إلى وصف السلوك الإنساني حين لا يكتفى بوصف السلوك الظاهر بل يشرح السياق الذي جرى فيه هذا السلوك، ما يضفي معنى عليه لا يكون واضحًا من السلوك الظاهر، ويقرر غيرتز أنّ هذه المنهجية هي التي يستخدمها في دراساته الإثنية، وقد شاعت هذه المنهجية فيما بعد في العلوم الاجتماعية وسواها. كما تُستعمل اليوم في مدرسة النقد الأدبي المعروفة بـ"التاريخانية الحديثة"، انظر: كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات**، محمد بدوي (مترجم) (لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 831.

4 ماكس بلانك (1858 - 1947) Max Planck: فيزيائي ألماني، وأستاذ الفيزياء النظرية في كييل سنة 1885، ثم في برلين سنة 1889، حاصل على شهادة نوبل في عام 1918، وقد عين سكرتيرا دائما لأكاديمية العلوم في برلين من 1912 إلى 1943، وترأس معهد القيصر فيلهيلم الذي يحمل اليوم اسم معهد ماكس بلانك، انظر: كريستوف بوميان، **نظام الزمان**، بدر الدين عرودكي (مترجم) (لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 519 (الثبت التعريفي).

5 Hans-Jürgen Lüsebrink, *Histoire conceptuelle* (*Begriffsgeschichte*), *Historiographies. I. Concepts et débats*, Sous la direction de C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, Nicolas Offenstadt, Folio histoire (Paris : éditions Gallimard, 2010), pp. 177 - 197.

6 الهادي التيمومي، **المدارس التاريخية الحديثة** (لبنان/ تونس: دار التنوير ودار محمد علي، 2013)، ص 228، 229.

7 Kott "Alltagsgeschichte," p. 25.

8 Kott, "Sonderweg," *Historiographies. II. Concepts et débats*, Sous la direction de C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, Nicolas Offenstadt, Folio histoire (Paris: éditions Gallimard, 2010), pp. 1239 - 1240.

بتركيزها على الأفراد من الفئات الدنيا في التاريخ الكبير، أدارت الحياة اليومية الظهر للخطابات التاريخية التي كانت تركّز على المؤسسات والبنيات الكبرى. إنّه تصادم مع التاريخ الاجتماعي الذي كان يُهيمن في ألمانيا، ومن ثَمَّ يمكن تفسير الهجومات العنيفة التي تعرَّض لها هذا النوع الجديد غير المرغوب فيه من الكتابة التاريخية، بوصفه يستهدف تحطيم قلعة التاريخ الاجتماعي.

بعد الثمانينيات، تصاعدت أعمال هذه الورشات التاريخية بمساعدة فِرق عمل تعددت وتكاثرت في تيار سنوات التسعينيات، واستقطبت في مسارها العديد من المؤرخين وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيين الجامعيين، وقد غدت تيارًا استمر في التطور، وطالب رواده بضرورة إنشاء جامعات ومراكز أبحاث خاصة به.

إنّ هذه التجربة في البحث المسماة تاريخ الحياة اليومية عند الألمان تُعدّ مقاربة جديدة لعبارة "التاريخ من أسفل"، والعبارة نفسها ليست جديدة، إذ إنّ الحياة اليومية La vie quotidienne كانت عنوانًا لسلسلة بدأها الناشر الفرنسي Hachette في ثلاثينيات القرن العشرين، لكن الجديد يتمثّل بالأهمية التي تمّ إضفاؤها على الحياة اليومية في الكتابة التاريخية المعاصرة[9]؛ فالتاريخ التقليدي هو رؤية من فوق، بمعنى أنّه يركّز على الأعمال العظيمة للقادة الكبار، ولم يكن هناك أيّ اهتمام بباقي فئات المجتمع، في حين اهتم المؤرخون الجدد بالتاريخ من أسفل، أي برأي الناس العاديين وتجربتهم، بحيث يُسلّط هذا النوع من الكتابة الضوء على الأحداث والوقائع الصغيرة، ويعطي الأولوية للثقافة وللشخصيات بوصفها كائنات اجتماعية نشيطة؛ فإذا كانت الحياة اليومية استبعدت في الماضي بوصفها تفاهات لا معنى لها، فإنّ مؤرخي اليوم - على العكس تماما - يرون فيها التاريخ الحقيقي.

تعدَّدت الأعمال التي كتبتها في هذه الفترة الورشات المحلية المهتمة بتاريخ الحياة اليومية، واهتم أغلبها بالتاريخ المعاصر، وبالخصوص ما يتعلق بفترة النازية. إنّه مشروع يستجيب لطموحات المواطنين الألمان الذين أصبحوا يعملون بأنفسهم لأجل أنفسهم من أجل كتابة قصة، وهي قصة كتابة تاريخ النازية. يبدو أنّ الأمر يتعلق بالجدل المرتبط بالماضي القريب، وبالرغبة في الفهم من أجل مواجهة المستقبل بصورة أفضل[10].

إنّ التاريخ هو موضوع متجدد كسائر العلوم الإنسانية، وسيبقى هناك دائمًا، بالنسبة إلى المؤرخين، أميركا للاستكشاف، كما عبَّر فرناند بروديل Fernand Braudel[11]. وهذا ما يفسر حيوية تيّار العودات إلى مواضيع سابقة. وهي عودات يشهدها باقي التخصصات الفكرية الأخرى، وذلك بتطبيق منهج جديد على فكر قديم. وهذا ما يحدث اليوم، بحيث نعيش زمن العودة إلى البيوغرافيا، والعودة إلى الحدث، والعودة إلى السرد، وكذا إلى الراهن السياسي؛ فهذه الأنماط أثبتت شرعيتها من جديد، ووجدت مكانتها في الكتابات التاريخية حاليًا؛ إذ لا شيء يمنع اليوم المؤرخين والأكاديميين الجامعيين من أن يتناولوا التاريخ من خلال الحدث أو من خلال تجربة الفاعلين الاجتماعيين.

لقد انتهت حقبة الطابوهات التي فرضتها مدرسة الحوليات بأجيالها الثلاثة، وفضّل علماء الاجتماع والأنثربولوجيون بدورهم، وفي ظل التحولات الجديدة، الاهتمام بمواضيع اليومي، والتركيز بخاصة على التجارب كما واجهها معايشو الحدث، وذلك من خلال إعادة تركيب تجربة الفاعلين المشاركين وتوضيح دور الأفراد وحقيقة الفعل، مع الأخذ في الحسبان السياقات ذات الصلة.

فتح ملفات النازية بين التاريخ ودهم الذاكرة

إنّ الرغبة في الفهم هي التي دفعت المؤرخين المنتمين لورشة التاريخ Geschichtswerkstätten المعروفة بالحياة اليومية إلى فتح ملفات النازية من خلال دراسات نقدية؛ فهذا التوجه في الكتابة يسعى إلى ملء الفراغ الذي ميَّز هذه الفترة من التاريخ الألماني، وهو بذلك وجد نفسه

9 بيتر بوركي، "فاتحة التاريخ الجديد: ماضيه ومستقبله"، في: **نظرات جديدة على الكتابة التاريخية 2**، ص 32.

10 Kott, "*Alltagsgeschichte*," pp. 25 - 26.

11 فرناند بروديل، **ديناميكية الرأسمالية**، سلسلة نصوص (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008)، ص 95.

في خضمّ تجاذبات سياسية، بسبب ما يفرضه من صلات معقَّدة بين الذاكرة والتاريخ. ويأتي ذلك أيضًا في إطار التماهي مع الطلب الكبير اليوم في الجمهورية الألمانية الموحدة لاسترداد آثار الماضي المفقود، والذي كان جزءا من التاريخ المنسيّ. وتتعدد الحوادث والموضوعات التي تنتمي إلى التاريخ القريب، زمنيًا، والتي تطرح حساسيات مفرطة للدولة والجماعات والأفراد؛ فتاريخ حكومة فيشي المتعاونة مع الاحتلال النازي الألماني، في فترة الحرب العالمية الثانية، مثال لهذا الشكل من الالتباس؛ فقد تعمَّدت الدولة الفرنسية تجنّب تدريس هذه المرحلة إلى حدود أواخر الثمانينيات.

لم يتناول التأريخ الأكاديمي الفرنسي نظام فيشي، ولا شخصية الماريشال بيتان Philippe Pétain[12]، بالبحث إلا بعد انقضاء خمسة وعشرين عامًا على نهايته. ونظَّم رينيه ريمون Rene Raymon، في 1970، في معهد العلوم السياسية، الندوة الأولى التي تصَدّت لسنوات نظام بيتان. وتناولت موضوع "حكومة فيشي والثورة الوطنية بين 1940 - 1944". وقد أغفلت المداخلات، مسؤولية نظام فيشي عن ترحيل اليهود الفرنسيين واحتجازهم في المعتقلات النازية، لحساسية الموضوع. وفي الثمانينيات حصل تطور مهم؛ فقد خرجت المحفوظات عن هذه الفترة المُحرجة، إلى الوجود، مما أثار احتقانًا سياسيًا فكريًا، واهتمامًا شعبيًا كبيرًا. وفي سنة 1992، أصبح نظام فيشي "شأنًا عامًا" يخوض فيه الجميع؛ ما أنتج اضطرابًا في الأوضاع الداخلية؛ فقد خرجت التظاهرات، وكُتبت بيانات في الموضوع، ولم يتمّ احتواء الأحداث إلا بعد تدخّل السلطة[13]. وقد أسفرت هذه الأجواء المتوترة سنة 1991 عن قضية رينيه بوسكيه René Bousquet[14]. وأدّت أيضًا سنة 1994 إلى محاكمة بول توفييه Paul Touvier[15]. كما تمّت سنة 1998 محاكمة موريس بابون Maurice Papon، بوصفه مسؤولًا مباشرًا عن تسهيل تسفير اليهود إلى ألمانيا في عهد حكومة فيشي، عندما كان أمينًا عامًا لمحافظة الجيروند. وقد أُفرج عنه سنة 2002 لأسباب صحية، لكن الاضطراب الذي أثاره تحريره، والذي يعود فقط إلى تطبيق إجراء جديد ورد في القانون الفرنسي، بيَّن تمامًا أنّه سيبقى حتى موته معاصرًا لجريمته، فبدلًا من أن يحمل الزمان النسيان، أحيا الذاكرة، وأعاد بناء الذكرى وفرضها، وهذا ما اصْطَلح عليه هنري روسو Henri Rousseau "الزمن الذي لا يمضي"، حيث يبقى المجرم معاصرًا لجريمته[16].

إنّ حقبة فرنسا التي تَلَت أعمال عنف 1940 - 1945 خصوصًا الالتباس السياسي لنظام فيشي، أدّت إلى تبنّي ثلة من المؤرخين بعض مفاهيم التحليل النفسي التي سقطت في حقل الميدان العام مثل الصدمة، والكبت، وعودة المكبوت. ولذلك فقد جازف هنري روسو مجازفة إستمولوجية وأحيانًا سياسية - في نظر بول ريكور - حين أقام شبكة قراءة لأحداث فترة فيشي على أساس مفهوم الوسواس "وسواس الماضي"، وتعبير "الزمن الذي لا يمضي"، الوارد سابقًا، وهو مرادف للتعبير "وسواس" الذي نجده في سجالات المؤرخين الألمان[17].

12 فيليب بيتان (1856 - 1951): القائد العسكري الفرنسي البارز خلال الحرب العالمية الأولى لمساهمته الفعالة في انتصار الفرنسيين على الألمان، وقد ترقّى نتيجة لذلك في المناصب العسكرية حتى صار "مارشال"، غير أنّه بعد استسلام فرنسا في المرحلة الأولى من الحرب العالمية الثانية، وقَّع هدنة باسم بلاده مع هتلر، اعترف بمقتضاها باحتلال ألمانيا ثلاثة أرباع التراب الفرنسي، وشكّل بعدها حكومة موالية لهم في مدينة فيشي. وبعد تمكّن الحلفاء من تحرير فرنسا، نُقل إلى ألمانيا، غير أنّه عاد برغبته إلى فرنسا عام 1945، وقدّم نفسه للمحاكمة، إذ أدين بتهمة الخيانة العظمى، وسط تشكيك كبير في عدالة المحكمة التي أصدرت حكم الإعدام عليه، وتدخّل الرئيس ديغول Charles de Gaulle؛ فخفَّف عقوبته إلى المؤبد، ومات بيتان في السجن عام 1951. أمّا مساعده بيير لافال Pierre Laval فقد نُفِّذ فيه الحكم بالإعدام رميًا بالرصاص في تشرين الأول/ أكتوبر 1945.

13 انظر: هنري روسو، "التاريخ المعاصر يقترب من الماضي القريب وأصدائه في الحاضر الحار"، منال نحاس (مترجم)، **الحياة**، 13 شباط/ فبراير 2013.

14 رينيه بوسكيه: سياسي فرنسي شغل مناصب مهمة في عهد فيشي، ثم عمل في الصحافة ودعم فرانسوا ميتران François Mitterrand في معركته الانتخابية لمنصب رئيس الجمهورية ضد فاليري جيسكار ديستان Valéry Giscard d'Estaing، ثم صار وميتران صديقين عندما تم انتخاب هذا الأخير رئيسا لجمهورية فرنسا، لكن صداقتهما توقّفت حين اتهم بوسكيه بتسفير اليهود إلى ألمانيا في عهد فيشي؛ وقد أقيمت الدعوى عليه لهذا السبب سنة 1991، غير أنّ اغتياله في 8 حزيران/ يونيو عام 1993 وضع حدًا للدعوى وللحكم عليه، انظر: فرانسوا هارتوغ، **تدابير التاريخانية، الحاضرية وتجارب الزمن**، بدر الدين عردوكي (مترجم) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 341.

15 بول توفييه: الرئيس السابق لميليشيا ليون، عفا عنه الرئيس بومبيدو Georges Pompidou سنة 1972، والذي كان يريد من ناحيته "وضع الحجاب على الزمان الذي كان فيه الفرنسيون لا يحب بعضهم البعض الآخر؛ حكم عليه بعد 22 عاما، لارتكابه جرائم ضد الإنسانية، انظر: هارتوغ، ص 202 - 203.

16 المرجع نفسه، ص 202.

17 بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**. جورج زيناتي (مقدم ومترجم ومعلق) (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص 650، بما فيها الهامش.

إنّ مرور خمسين سنة على الحدث لم يكن كافيًا للنسيان وتجاوز العُقَد؛ "فذاكرة فيشي تمثّل في فرنسا "الماضي الذي لا يمضي"؛ فالجيل الذي عانى ويلات الماضي القريب، تُعطيه القوانين الحق في فتح محاكمة دائمة، وهو ما نلمسه في المثال الذي قدّمناه؛ فقد أُدين البعض في فترة التسعينيات بتهم تتعلق بفترة حكومة فيشي، استنادًا إلى المعطيات والأسرار الجديدة التي كشفتها المستندات المحررة من الرقابة[18].

لقد أصبح التأريخ لهذه المرحلة أكثر صعوبة جرّاء دهم الذاكرة للحاضر وتخييمها عليه؛ ولذا تمّت المبادرة إلى حجب المحفوظات، وحظر مراجعتها على الجمهور، وكان ذلك واضحًا في بيان رئيس مجلس الوزراء الذي صدر في تشرين الأول/ أكتوبر 1997 الذي يخفف من قواعد استشارة الوثائق الخاصة بفترة 1904 - 1945، إذ يذكّر البيان بأنّ "من واجب الجمهورية المحافظة على ذاكرة الأحداث التي جرت خلال تلك الفترة من الزمن"[19].

"إن فيشي كانت دومًا وستظل باطلة وغير موجودة"، بهذه العبارة تحدّث الرئيس الفرنسي الجنرال شارل ديغول Charles de Gaulle الذي سعى إلى وضع نظام فيشي بين قوسين طامسًا بذلك خصوصية الاحتلال النازي، لكنّه لم ينجح في مهمة الإخفاء ومعها تحقيق النسيان المرغوب فيه؛ إنّه لم يستطع منع الظهور، فالاحتفالات التذكارية وعودة ضحايا معسكرات الاعتقال إلى الواجهة ميّزت فترات معيَّنة من حقبة حكمه[20].

بل إنّ الخطير في عمليات الالتباس المتعلقة بجرائم النازية، هو ذلك الخلط بين المسؤول ومنفّذ الأوامر. ولذا انتقدت حنة آرندت Hannah Arendt ما حدث في محاكمة أدولف أيخمان Adolf Eichmann أحد المسؤولين في الرايخ الثالث والضابط في القوات الخاصة الألمانية أو ما يعرف بقوات العاصفة. وهو الذي كانت تَعُود إليه مسؤولية الترتيبات اللوجستية بوصفه رئيسًا لجهاز البوليس السري والإدارة المكلفة بإعداد مستلزمات المدنيين في معسكرات الاعتقال وإبادتهم في ما يعرف آنذاك بالحل النهائي. وقد تعاون مع قيادات الجاليات اليهودية قصد تهجير العديد من يهود المجر إلى سويسرا بدلًا من إبادتهم في أوشفيتز[21]، ولكنّه ساهم مع ذلك في تنفيذ سياسة الحل النهائي التي انتهجها النظام النازي. وعند انتهاء الحرب العالمية الثانية تمكّن أيخمان من الهرب والتخفّي في الأرجنتين باسم مستعار وشخصية جديدة حتى سنة 1960، حيث تمكّن عملاء الموساد من إلقاء القبض عليه في بوينس آيرس، ونقلوه، غير مبالين لا بالمواثيق الدولية ولا بحرمة الأراضي الأرجنتينية، إلى القدس، حيث وقعت محاكمته، وتمّت إدانته، وانتهى الأمر بإعدامه شنقًا سنة 1962، وأُحْرِقَتْ جثته مباشرة بعد ذلك، وأُلقِي رمادها في مياه البحر الأبيض المتوسط[22].

لقد استفاد تيار الحياة اليومية في ألمانيا كثيرًا من دور وسائل الإعلام المحلية والأوروبية التي اهتمت بفترة النازية وبحياة أدولف هتلر تحديدًا؛ إذ تبثّ قنوات التلفزة الألمانية يوميًا برامج وثائقية تتناول هذه الحقبة مع التركيز على سيرة القائد النازي. وتزايدت البيوغرافيا التي تتناول حياته منذ سنة 2012 تزايدًا لافتًا؛ بحيث نُشر عنه أزيد من ألف كتاب. وهو ما يعني اهتمامًا غير مسبوق بحياة أدولف هتلر في ألمانيا

---

18 انظر: هنري روسو، "التاريخ المعاصر يقترب من الماضي القريب وأصدائه في الحاضر الحار"، منال نحاس (مترجم)، **الحياة**، 13 شباط/فبراير 2013.

19 هارتوغ، ص 202.

20 من أشهر الاحتفالات التي أقيمت في فرنسا تلك التي تمّت سنة 1964 بمناسبة الذكرى العشرين للتحرير، وتميزت بنقل رفات جان مولان الذي مات تحت التعذيب النازي إلى البانتيون المخصص للعظماء، انظر: ريكور، ص 652.

21 أوشفيتز: معسكر اعتقال شهير في بولندا أقامته النازية خلال الحرب العالمية الثانية لليهود، ويقدّر عدد من ماتوا فيه ما بين المليون والمليون ونصف بحسب الروايات الرسمية الألمانية.

22 أبرزت حنة آرندت في انتقاداتها الموجهة للمحاكمة أنّ أيخمان كان موظفًا صغيرًا، تافهًا، وأنّه لم يكن شاذًا أو ساديًا، مثلما حاول المدعي العام الإسرائيلي تصويره وتقديمه، بل كان شخصًا عاديًا ومرعبًا في عاديته، وأنّه تصرّف كأيّ مواطن لا يمتلك القدرة على اتخاذ القرار، وأنّه بدوره ضحية من ضحايا النظام التوتاليتاري، وعليه، لم تر آرندت في ايخمان تجسيدا للشر، وعدّت محاكمته مسرحية سياسية استغلها دافيد بن غوريون David Ben-Gurion للحصول على المزيد من التعويضات المالية من ألمانيا الغربية آنذاك، انظر: نادرة السنوسي، "حنة آرندت وموقفها من النازية"، في: **الفعل السياسي بوصفه ثورة، دراسات في جدل السلطة والعنف عند حنة آرندت**، علي عبود المحمداوي (مشرف ومنسق)، محمد شوقي الزين (مقدم) (بيروت: الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة؛ دار الفارابي، 2013)، ص 231 - 232.

منذ انتصار الحلفاء عليه في الحرب العالمية الثانية. وقد عزا الباحثون هذا الاهتمام المتزايد بالحقبة النازية إلى كون غالبية الألمان اليوم لم يعيشوا أهوال الحرب العالمية الثانية، ولا يشعرون بالذنب ولا بالخجل من تلك الفترة الحالكة من تاريخ بلدهم كما هو شأن الجيل الذي سبقهم من الآباء والأجداد الذين عايشوا أحداث تلك الفترة عن قرب. ولذا فَهُمْ أكثر اهتمامًا بالاطلاع عليها، ومعرفة ما جرى خلالها. ويتنزل هذا أيضًا ضمن موجة الاهتمام بالراهن الذي أضحى ضرورة بالنسبة إلى الكثير من المؤرخين.

ومن العلامات المعبّرة عن عودة الاهتمام بالحقبة المحظورة في ألمانيا، تصدّر كتاب **كفاحي** قائمة الكتب المتداولة في ألمانيا؛ فعلى الرغم من مُصادرة نسخه المطبوعة، سمح الفضاء الإلكتروني للأفراد بالإفلات من قيود رقابة الدولة، فهل يمكن القول إنّ جزءًا من الألمان اليوم يستعيد ذاكرة هتلر مجدَّدًا؟ أم أنّ الأمر لا يعدو الفضول وحب الاستطلاع[23]؟

ظلت الحرب العالمية الثانية من المواضيع المحرّمة في ألمانيا، حتى إنّ بيع كتاب **كفاحي** ظل أمرًا محظورًا؛ إلا أنّ ما كان ممنوعا بالأمس أضحى اليوم، وبعد مرور حوالى سبعين سنة، موضوعا للاهتمام؛ فهذا الكتاب السياسي المخيف الذي دعَّمته الدولة النازية، وطبعت منه ملايين النسخ عام 1933، وَوُزِّع بصورة واسعة على أعضاء الحزب والأنصار، يعرف حظرًا صارمًا من جانب الدولة الألمانية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية[24]. وعلى الرغم من الجهد الذي بذلته حكومة بافاريا في هذا المجال ظل كتاب **كفاحي** يُطبع ويباع في مناطق عديدة من العالم؛ فهو متوافر في عدد من المكتبات العامة في كلٍ من اليونان، والصين، وبلغاريا، واليابان، وكرواتيا، وروسيا، ونيوزيلاندا، وكوريا الجنوبية، وأستراليا، وإيطاليا، والهند، وتركيا، وفنلندا، وإندونيسيا، وكولومبيا، وهولندا، والمغرب، والدنمارك، والأرجنتين، والبرازيل، وإسبانيا[25].

إنّ إقبال القراء على اقتناء كتاب مذكرات الزعيم النازي في العديد من البلدان تؤكده إحصاءات مبيعات الكتاب، إذ يأتي ضمن قائمة الكتب السياسية الأكثر مبيعًا في جميع الأزمنة، ومن العلامات الفارقة اليوم، الإقبال الكبير الذي تلاقيه الطبعة الرقمية منه في البلدان التي تمنع تداوله.

تشهد ألمانيا اليوم نقاشات داخلية حادة بشأن إعادة طبع الكتاب وتوزيعه في الأسواق الداخلية. وإذا كان "معهد التاريخ المعاصر" التابع لجامعة ميونخ قد أبدى رغبة حثيثة في إتمام مشروع إصدار نسخة جديدة من كتاب **كفاحي** المحظور مصحوبة بتعليقات نقدية، فإنّ حكومة بافاريا عبّرت عن معارضتها الشديدة، بوصفها الجهة التي تحتفظ قانونيًا بحق ملكية الكتاب إلى غاية نهاية سنة 2015، وأصدرت قرارًا عاجلًا بوقف الدعم المالي للمشروع بدعوى أنّ الكتاب "تحريضي"، ومليء بالكراهية والاحتقار ومعاداة السامية.

لقد أثار قرار وقف مشروع معهد التاريخ حالة من الامتعاض في صفوف الباحثين؛ فقد عبَّر المؤرخ فولكر أولريش Volker Ullrich، عن رفضه هذا القرار واصفًا إياه بالفضيحة، وساند في تصريحاته جهد زملائه المؤرخين في معهد ميونيخ، وثمّن رغبتهم في فكّ لغز مصادر كتاب هتلر؛ فالتساؤل ملحّ بشأن الأفكار الواردة فيه؛ هل هي مواقفه الخاصة؟ أم أنّه قام بتجميع معتقدات عصره؟ نافيًا في الوقت نفسه فكرة التحريض على الكتاب بعد مرور عقود على الحرب والمحرقة، مؤكدًا أنّ الكتاب لا يمثّل أيّ خطورة في الراهن. ووافقه الرأي مدير معهد الأبحاث التاريخية في ميونيخ الذي رأى أنّ صدور نسخة جديدة من الكتاب الممنوع مصحوبة بتعليقات توضيحية قد ينهي الأسطورة التي

23 خالفت نتائج بعض الدراسات الحديثة ما كان سائدًا من فكرة كون كتاب **كفاحي** لم يكن يقرأ في زمانه، ونقدّم هنا شهادة غادامير عن تلك الحقبة: "استخففنا بهتلر ومن لفّ لفّه، ... لم يكن أحد منّا قرأ كتاب **كفاحي**، انظر: هانز جورج غادامير Hans-Georg Gadamer، **التلمذة الفلسفية**، سيرة ذاتية، حسن ناظم وعلي حاكم صالح (مترجمان) (ليبيا: دار الكتاب الجديد، 2013)، ص 150.

24 ظل الاعتقاد السائد لسنوات أنّ كتاب هتلر **كفاحي** لم يكن يقرأ، ولم يحظ بأيّ اهتمام، إلا أنّ دراسات المؤرخين أظهرت العكس، فالكتاب أثار فضولًا كبيرًا في الداخل والخارج، وتمّت ترجمته إلى العديد من اللغات.

25 توّج جهد القنصليات الألمانية في عدد من البلدان بمنع تداول كتاب كفاحي، كما هي الحال بالنسبة إلى روسيا سنة 1992، والبرتغال سنة 1998، وجمهورية التشيك سنة 2000، غير أنّها لم تستطع إيقاف زحف الكتاب في عدد من البلدان الأخرى، انظر:
Antoine Vitkine, *Mein Kampf: Histoire d'un livre* (Paris : Flammarion, 2009), p. 235.

تحوم حوله، فالتفهُّم يحتاج إلى البوح لا الصمت. وفي فرنسا قامت دار فيار بدورها بإصدار طبعة جديدة منه مع بداية هذه السنة (2016). وتعود أول طبعة للكتاب في هذا البلد إلى سنة 1934، وذلك قبل صدور قرار بتجريم نشره بعد نهاية الحرب العالمية الثانية[26].

ومن المظاهر الأخرى التي توضح عودة الاهتمام بفترة النازية في ألمانيا الإقبال الكبير الذي تَلْقاه سير هتلر، وانتشار موجة من الكتب الجديدة التي تتناول الحقبة النازية اعتمادًا على أرشيف العائلات وعلى الروايات الشفوية. كما جذب معرض خُصِّصَ لهتلر سنة 2011 عشرات الآلاف من الأفراد، وهو ما يوضح مدى حضور شخصية الديكتاتور في ذاكرة ألمانيا حاليًا.

يصعب التحرر من الضغوطات السياسية كلّما تعلّق الأمر بقضايا الزمن القريب؛ ففي ألمانيا تطرح قضية الرقابة، كلّما تعلّق الأمر بالقضية الشائكة المرتبطة بإرث النازية؛ فهي تقمع ما يُنشر عنها، وبالخصوص ما يتعلق بالتشكيك في المحرقة، بوصفها كتابات معادية للسامية. ولم تتجاوز ألمانيا، إلى اليوم، عقدة الذنب المتعلقة بمسؤوليتها عن المحرقة اليهودية التي ارتكبت أيام حكم النازيين، إلى درجة أنّ مواقفها السياسية إلى اليوم من قضايا الشرق الأوسط مُكَبَّلة بهذا الحدث الذي يُعَدُّ أحد أسباب الصمت الألماني بشأن مجازر الإسرائيليين في فلسطين.

الجدل بشأن شخصية هتلر بين القصديين والوظيفيين

إنّ مقاربة مفهوم الفَرَادة على صعيد الحكم التاريخي تخص بشكل انتقائي النقاش التاريخي حول المحرقة والتي تعارضت فيها المدرسة القصدية التي تهتم أكثر بأفعال الفريق الحاكم، وبخاصة اتخاذ القرار الخاص بالحل النهائي، مع المدرسة الوظيفية التي صبَّت اهتمامها أكثر على لعبة المؤسسات، والقوى المغفلة، وتصرفات الناس. إنّ موضع رهان هذا النقاش يتناول سؤال من يتحمَّل مسؤولية الجريمة؟ سلسلة من الفاعلين؟ أم أحدهم فقط؟ أم مجموعة فقط؟ أم الشعب بكامله[27]؟

لا أحد ينكر أنّ القائد الأوحد لألمانيا ارتكب جرائم خطيرة تعدّ الأكثر وحشية على الإطلاق في التاريخ البشري. ولذا فإنّ الكتابات البيوغرافية الأولى التي اهتمت به، انطلقت من باب الاشمئزاز والرفض والإدانة وتبرئة الذات قبل كلّ شيء، وهو الأمر الذي نلمسه في التفسيرات التي قدَّمها للحدث تيار القصديين الذين يحللون النازية في صورتها الهتلرية ويوجّهون تاريخ هذا النظام في كليته بمقاصد الزعيم. وقد تغذّى هذا التيار من بيوغرافيات عديدة، وبالأخص تلك التي أنجزها يواخيم فس Joachim Fest. ووصلت المركزية الهتلرية إلى قمّتها في سنوات السبعينيات مع علم النفس التاريخي[28] الذي آل إلى تفسير الحرب وقتل اليهود بالشخصية المرضية والعُصَابية لهتلر[29].

---

26 خالد طحطح، "نشر 'كفاحي' مطلع 2016 هل تنبعث النازية من جديد!"، **مجلة الدوحة**، عدد 99، كانون الثاني/ يناير 2016، ص 16، 17.

27 ريكور، ص 491.

28 علم النفس التاريخي عبارة استخدمت بكثرة خلال السبعينيات من القرن الماضي، ويمكن أن نورد هنا مثال عمل أركسون حول مارتن لوثر Martin Luther، فتى الإصلاح والانشقاق عن الكنيسة الكاثوليكية؛ فقد جعل المؤلِّف العلاقة الصراعية لهذا الأخير مع أبيه، ورفْض الأب توجّه ابنه للرهبنة، ويأس الابن من ذلك الرفض أساس المسلكية البروتستانتية. وقد اعترف المؤرخ إيمانويل لورا لادوري Emmanuel Le Roy Ladurie بتأثير مقولات فرويد في مقاربته، إذ رأى أنّ الأعمال الفرويدية ساعدته على فهم جيد لبعض الثورات الشعبية، في بحثه عن فلّاحي اللانكدوك، فهو يتحدث عن حمّى التحولات (هستيريا الانتقال من حال إلى حال)، وعن اللاشعور الجمعي، وبالخصوص أثناء الصدمة حين إقرار تحديد النسل، بحيث حاولت الطوائف الدينية المتعصبة باللانكدوك التمرد على قوات الملك الفرنسي في أوائل القرن الثامن عشر، وعدّ العُصاب في حالتهم كبتًا جنسيا مفروضا، أفضى إلى حدوث تعصب دموي موجّه ضد السلطة، غير أنّ المؤرخَيْن جورج دوبي وروبرت ماندارو تحفّظا على استعمال المقولات الفرويدية في التاريخ، وقد وضّح ميشيل دوسيرتو Michel de Certeau الأمر سنة 1978 بحيث أبرز الفوارق بين منطق التحليل النفسي ومنطق التاريخ، للمزيد انظر:
Dosse, *Histoire et Psychanalyse*, *Historiographies. 1. Concepts et débats*, pp. 343 - 345.

29 François Dosse, *Le Pari biographique. Écrire une vie* (Paris : La découverte, 2005), p. 393.

تُقَدِّمُ السيرة التي كتبها يواخيم فس سنة 1973[30]، صورة كلاسيكية عن رجل، وأمة، وحقبة. إنّه كتاب سيرة يكشف شخصية هتلر المدمِّرة على نطاقٍ غير مسبوق. لكن التفسير الأكبر الذي انطلق من علم النفس التاريخي، هو ذلك الذي أجراه ريدولف بينيون Rudolph Binion في دراسته لحالة هتلر، إذ رأى أنّ سياسته المعادية للسامية ترجع إلى حالة مرضية تتعلق بالارتباط غير المألوف للفتى هتلر بأمّه وحادثة موتها؛ فالطبيب اليهودي أدوارد بلوخ Eduard Bloch الذي كان يعالجها من سرطان الثدي حقنها بجرعات زائدة من مادة "ابودوفورم" مما أدى إلى وفاتها. لقد تمّ الربط بين النزعة التدميرية اللامحدودة التي تسكن هتلر وعقدة الارتباط بالأم؛ بحيث زعم بينيون أنّ هذا الحادث الخاص المتعلق بوفاة أمّ هتلر، بعد سبعة أسابيع قاسية من العلاج يقدّم مفتاح فهم سياسة الرايخ الثالث III Reich[31].

لقد استوحت القراءة السابقة الذكر مفاهيمها مباشرةً من قاموس التحليل النفسي لسيغموند فرويد Sigmund Freud الذي قادته أسطورة أوديب الإغريقية إلى أن يرى في حب الطفل أحد والديه، وكرهه الآخر عقدة النزوات النفسية التي تؤدي لاحقًا إلى ظهور العُصابات Neurosen والاختلالات المزاجية التي تدفع بعض الأفراد في النهاية إلى الإضرار بمن حوله. هذا الاكتشاف الفرويدي جعله صاحبه قابلًا للتطبيق على الجميع[32]، ومن ثم أثارت محاولته إنجاز تاريخ نفسي، كما هو الأمر في كتابه عن **موسى والتوحيد** (1939)، العديد من التساؤلات لدى المؤرخين. وتعرَّضت قراءته التي أنجزها للميثولوجيا الإغريقية، بدءًا من قصة أوديب نفسها، لنقدٍ عنيف وجّهه له كلٌّ من جان بيار فرنان Jean-Pierre Vernant، وبيار فيدال- ناكيه Pierre Vidal-Naquet[33]. كما أثبت محدودية فاعلية نظرياته عددٌ من المشتغلين بحقل التحليل النفسي الذين انتقدوا طريقته المعروفة بعلم النفس الدينامي dynamische Psychologie الذي يحاول تفسير تصرفات الفرد من خلال الغرائز الكامنة في اللاشعور[34].

يعدّ التحليل النفسي التاريخي طريقة في البحث تتوخّى الإجابة عن الأسئلة الخاصة بالدوافع التي تحرّك الشخصية، ويمكن عدّ كتاب فرويد عن الرسام ليوناردو دافينشي Leonardo da Vinci الذي نشره سنة 1910 النموذج الأول الحقيقي لما يمكن أن نطلق عليه اسم: التحليل التاريخي - النفساني. فهذا العمل في نظر المؤرخ الأميركي دافيد ستانارد David Stannard من أفضل الأمثلة التي توضح كيف أصبح التأريخ النفساني مثيرًا للاهتمام ومشوقًا، فهو يحتوي على بصيرة نافذة، ومعلومات جديدة، ومشاعر حساسة، غير أنّه يحتوي في الوقت نفسه على خيال واسع[35]. ولم يكن دافينشي الشخص الوحيد الذي اتخذه فرويد نموذجًا لتحليلاته ونظرياته، بل سلَّط الضوء في مجال تفسير الإبداع على شخصية الأديب العبقري فيودور دوستويفسكي Fyodor Dostoyevsky أيضًا[36] الذي برز في أعماله المتأخرة رائدًا للتحليل النفسي، وواحدًا من أبرز الأدباء على مرّ التاريخ الذين تمكّنوا من النفاذ عميقًا إلى خوالج مكنونات النفس البشرية بتقلباتها المختلفة؛ إذ يمكن عَدُّ أعماله الأساس للعديد من الأفكار التي بُنيت عليها مدارس التحليل النفسي لاحقًا. فرواياته تتميز بقدرة كبيرة على السرد تشدّ القارئ،

---

30 Joachim C. Fest, *Hitler* (Germany: Propyläen Hardcover, 1973).

31 Dosse, *Le Pari biographique*, p. 364.

32 دشّن كتاب **الميثة والفكر عند اليونانيين**، في فرنسا، بحوث علم النفس التاريخي في اليونان، والذي كان قد نُشر سنة 1965، وأتبعه لاحقًا مؤلفه جان بيار فرنان Jean-Pierre Vernant رفقة بيار فيدال ناكيه Pierre Vidal-Naque بكتاب عن **أوديب وأساطيره**، توخّيا منه تحرير هذه الشخصية وإعتاقها من أسر التحليل النفسي الذي أصابها بالتشوه والضمور، من خلال إعادة أوديب إلى حقيقته، إلى ما هو عليه من دون عقدة، انظر بهذا الخصوص: جان بيار فرنان، بيار فيدال ناكيه، **أوديب وأساطيره**، سمير ريشا (مترجم)، جورج سليمان (مراجع)(بيروت: المنظمة العربية للترجمة- مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 7، 21؛ انظر أيضًا: جان بيار فرنان، **الأسطورة والفكر عند اليونان، دراسات في علم النفس التاريخي**، جورج رزق (مترجم) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة- مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 37.

33 افلين باتلاجين، "تاريخ المتخيل"، في: **التاريخ الجديد**، جاك لوغوف (مشرف)، محمد الطاهر المنصوري (مترجم ومقدم)، عبد الحميد هنية (مراجع) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 520.

34 على رأس الذين انتقدوا التحليل النفسي لفرويد من داخل التخصص هانز أيزينك Hans Eysenck، انظر: هانز أيزينك، **تدهور إمبراطورية فرويد وسقوطها**، عادل نجيب بشرى (مترجم ومقدم)، محمد نجيب الصبوة (مراجع) (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، ص 19، 318.

35 المرجع نفسه، ص 263 - 264.

36 تناول فرويد في هذا الكتاب شخصيتين من أبرز العبقريات في تاريخ الفن والإبداع الأدبي، دافينشي عبقرى عصر النهضة العظيم، الفنان، والمعماري، والمخترع، ودستويفسكي عبقري الرواية الروسية الفذ الذي يعدّه بعض النقاد الأب الحقيقي للتحليل النفسي، فمن خلال هذين الشخصيتين ربط فرويد بين العبقرية الفنية والمرض العصابي، راجع: **التحليل النفسي والفن**، سمير كرم (مترجم ومحقق)، ط4 (بيروت: دار الطليعة، 2004).

وبتعبيرها القويّ عن دواخل النفس الإنسانية، ففي روايته **المقامر**، يقدّم وصفًا لنفس المدمن ومشاعره، وانسياقه المحموم، وغير الواعي، بحيث يصبح غير قادر على ترك لعبة القمار، إلا إذا انتهت اللعبة، أو خسر كلّ فلس في جيبه[37]. أمّا روايته **الجريمة والعقاب**، فقد عكست بقوة النزاع بين الخير والشر في دواخل النفس البشرية[38]، فهو يقرّبنا من مشاعر المجرم، ويركّز على الدوافع الكامنة في اللاشعور، ومنها دافع التمرد على الأخلاق سببًا رئيسًا وراء تنفيذ بطل الرواية جريمة نكراء ضد مرأة عجوز. أمّا رائعته **الإخوة كارامازوف** التي كتبها قبيل وفاته، فيمكن عدُّها أعظم الروايات في التاريخ على الإطلاق. وقد تناول فيها بعمق فكرة قتل الأب المبنية على كره عنيف[39]، بحيث اجتاحت البطل ديمتري الابن الأكبر رغبة القتل بدافع مزدوج؛ المنافسة الجنسية مع والده فيودور بافلوفتش على امرأة شابة تدعى جروشينكا، وحرمانه من إرث والدته، غير أنّ جريمة القتل ارتكبها في النهاية ابن آخر غير شرعي للأب، هو سمردياكوف ردة فعل على ديكتاتورية الأب واستهتاره المشين. ومن المعلوم أنّ أسطورة قتل الأب تعدّ الأساس الذي يستند عليه فرويد في تحليلاته النظرية[40].

إنّ بيوغرافيا التحليل النفسي التي فسَّرت معاداة السامية Judenhass عند هتلر بوصفها ردة فعل غير واعية محكومة بدوافع عقدة نفسية تتأسس على الرغبة الطفولية في قتل الأب من خلال التركيز على خلفية صراعه معه أو من خلال عقدة الأم التي "تجعل الفعل السفاحي، في حالات معينة، رمزًا لاستعادة الوطن السليب وطرد العدو والظفر بالحرية"[41]، أبانت عن جهل كبير بالتاريخ نفسه، إذ إنّ غياب البعد الاجتماعي التاريخي في هذه الحالة يجعل من هتلر شخصًا "لازمانيًا".

إنّ التفسيرات السببية الأحادية التي تعود جذورها إلى عقدة أوديب كما هي مفصَّلة عند فرويد، تبقى تفسيرات اختزالية. وقد وقف المؤرخ الإسرائيلي المختص في النازية والمحرقة، سول فريندلاندر Saul Friedländer الذي درس العديد من بيوغرافيا علم النفس على ثغرات متعددة وتناقضات كثيرة فيها، ولم يقبل بوجاهة التحليل النفسي إلا في حالة إبراز تقاطعاته وتمفصلاته مع البعد التاريخي لجماعية المجتمعات التاريخية[42]. وهكذا تجاوزت البيوغرافية التي أنجزها هانز أولريش ويهلر Hans-Ulrich Wehler عن هتلر تجاوزًا كبيرًا نقائص التحليل النفسي؛ إذ فضَّل التركيز على العلاقات بين الفاعلين من أجل الانتباه للمنطق الخاص لاشتغال المؤسسات. واعتمد يان كرشاو Ian Kershaw الانتقادات نفسها التي وجّهها أولريش لتيار القصديين متسائلًا بنبرة لا تخلو من تهكّم، هل يخضع فهْمُنا للوطنية الاشتراكية حقيقة لجوابنا عن سؤال ما إذا كان لهتلر خِصْيةٌ واحدة. يجيب: من يَدْري، لعلّ الفوهرر Führer (الزعيم) كان يملك ثلاثًا وهذا لن يسهّل فهمنا للأوضاع[43]؟ ومن المعلوم أنّ قتل الأب بعد إخصائه، من المفاهيم النَفسية التي جرى استِخدامها أيضًا لتأويل العذاب الذي سلّطه هتلر على ملايين اليهود وتحليله. ويتعلق الأمر هذه المرة بأسطورة كرونوس Cronos oder Kronos في الميثولوجيا الإغريقية، بحيث قام الابن الأصغر لجايا، المولود سرًا، من زوجها أورانوس ملك التيتانيين، بإنجاز مهمة صعبة، إذ حرّضته على أن يُخصي والده، وأعطته المنجل للقيام بذلك، وكان فعله هذا سببًا في تحرير إخوته الذين حبسهم والدهم أورانوس لكرهه لهم. غير أنّه ولخوفه الدائم من أن يقوم أحد أبنائه بإخصائه كما فعل هو بوالده، اضطر إلى أن يبتلع أولاده الخمسة عقب ولادتهم. وحين أراد ابتلاع زيوس أعطت زوجته ريا لكرونوس بدلًا

37 فيودور دوستوفسكي، **المقامر**، سامي الدروبي (مترجم) (لبنان: المركز الثقافي العربي، 2009).

38 فيودور دوستوفسكي، **الجريمة والعقاب**، سامي الدروبي (مترجم) (لبنان: المركز الثقافي العربي، 2010).

39 من الرواية نقرأ ما يلي: "فإذا بكرهٍ عنيف فظيع يغلي في قلب ميتيا (ديميتري) فجأة، فيقول في نفسه هذا هو، هذا هو غريمي، هذا هو جلادي، هذا هو عدو حياتي"؛ إنها سورة الحنق المباغت المسعور الحاقد الظامئ إلى الانتقام، الذي تحدّث عنه إلى اليوشا بما يشبه التنبؤ أثناء حديثهما في الجناح قبل أربعة أيام جوابًا عن سؤال اليوشا له: "كيف يمكن أن يخطر ببالك أن تقتل أباك"، لقد أجابه يومئذ قائلًا: "لا أدري، قد لا أقتل، ولكن من الممكن أن أقتل.... إنني أكره جوزة عنقه، وأنفه، وعينيه، وضحكته الصغيرة المستهترة، إنه يثير فيّ تقززا جسميا، ذلك هو ما أخشاه خاصة، قد لا أستطيع أن أكبح جماح نفسي"، انظر: دوستويفسكي، **الإخوة كارامازوف**، سامي الدروبي (مترجم) (لبنان: المركز الثقافي العربي، 2010)، ج 3، ص 135 - 136.

40 راجع أسطورة قتل الأب عند فرويد: **علم نفس الجماهير**، جورج طرابشي (مترجم) (بيروت: دار الطليعة، 2006)، ص 127.

41 فرنان وناكيه، ص 7.

42 Dosse, *Le Pari biographique,* p. 365.

43 Ibid., p. 393.

منه حجرًا مقمطًا كرضيع ليبتلعه دون أن ينتبه إلى خدعتها، وخبّأته في مغارة جبلية في جزيرة كريت؛ حيث ترعرع واستطاع لاحقًا أن ينتصر على والده، وأجبره على إخراج إخوته من بطنه[44].

ركّزت دراسات قصدية أخرى على شخصية هتلر لكن هذ المرة من زاوية نظر أيديولوجية، عدّتها الرحم الذي أنجب النظام النازي. وأنجز هذه الأعمال المؤرخ ورجل السياسة كارل ديتريش براشر Karl Dietrich Bracher الذي دافع عن الأطروحة الكليانية Totalitär باحثًا عن فهم كيف دانت الديمقراطية اللبرالية وأسلمت نفسها للدكتاتورية، ولسيادة نظام الحزب السياسي الواحد. وخلصت دراسته إلى أنّ معاصري هتلر لم يأخذوا أمره مأخذ الجد؛ ويشاطره هذا الرأي كلاوس هيلدبراند Klaus Hildebrand الذي أكّد أيضًا مركزية "عامل هتلر" بخاصة في مجال السياسة الخارجية والعرقية، بحيث أعطى في تحليلاته الأهمية الكبرى للأفراد وقراراتهم، من خلال إبراز دور النظام السياسي المتعصب الخاضع بصورة مطلقة لسيطرة ديكتاتور متعصب ومستبد[45].

إنّ السيرة التي كتبها المؤرخ الإنكليزي إيان كيرشاو Ian Kershaw[46]، تتناول الإجابة عن الأسئلة الحاسمة بشأن طبيعة فرادة التطرف النازي، من خلال الردّ على أطروحات القصديين بمختلف توجهاتهم، فيغوص المؤلف في تفسيرات أحداث المحرقة. وقد عدّت كتاباته من أهم السير عن حياة الديكتاتور الألماني حتى الآن. وتبدأ الحكاية عنده من الولادة غير الشرعية لهتلر، وتنتهي بانتحاره في مخبئه السرّي في برلين، معرّجًا على الهستيريا التي رافقت استيلاءه على السلطة في عام 1933، وما قامت به قواته من هجمات وحشية، وبالخصوص على اليهود والسلاف، معتمدًا على العديد من المصادر غير المستخدمة سابقًا، مثل يوميات بول جوزيف غوبلز Paul Joseph Goebbels وزير الدعاية في عهد هتلر.

من أهم مميزات هذا الكتاب الضخم الذي أنجزه كيرشاو بلغته الأصلية، إبرازه قيمة منطق المؤسسات، وفوضى الدولة، وقوة الحشود المتضادة داخل السلطة النازية، مهتمًا في المقام الأول بالخلفيات الاجتماعية التي برّرت نشوء نظام هتلر، بينما بقيت المعلومات المتعلقة بالشخصية حاضرة، وهو ما أبرزه بوصفه أهم عمل خارجي اعتمده التيار الوظيفي الألماني، على الرغم من استمرار بعض آثار الطرح القصدي فيه وبصماته، فالترابط وثيق بين بناء مسار وفرادة سياق تاريخي؛ إذ أعاد كيرشاو شريط حياة هتلر، ونقّب في طفولته، وأبرز صراعه الدائم مع الأب، وحُبّه المفرط لأمّه، وتتبّع فترة شبابه الذي تميز بالتّهميش، لكنّه بيّن أنّ كلّ ما سبق لا يفسر عداءه للسامية الذي لم ينشأ لديه إلّا سنة 1918، أي بعد الحرب العالمية الأولى، مانحًا الجوّ البافاري المحافظ الإمكان والشرط الذي خلق هتلر[47]. ولذا فقد ساهم هذا التحليل في تسليط عدد من البحوث الأخرى الضوء على قضية المناخ الفكري الذي مهّد الطريق في سنوات جمهورية فيمار إلى تحوّل ألمانيا نحو النازية[48]، إذ أولًا وقبل كلّ شيء تمّ استحضار سيادة عقلية الأزمة، وهي حقيقة تُعدّ جزءًا لا يتجزأ من بواعث القلق السياسي والاقتصادي في السنوات الأولى لتلك الجمهورية[49].

44 ايطالو كالفينو، **في الكتابة الأدبية، ستة مقترحات للألفية الثالثة**، محمد مخطاري (مترجم)، محمد الوهابي (مراجع)، سعيد يقطين (مقدم)، سلسلة أعمال مترجمة رقم 11 (الرباط: جامعة محمد الخامس، 2008)، ص 143 (ثبت الشخصيات الأسطورية).

45 Dosse, *Le Pari biographique*, p. 393.

46 Ian Kershaw, *Hitler*: *1889 - 1936*, T 1 (London: Penguin Books, 1998) & *Hitler, 1936 - 1945*, T2 (London: Penguin Books, 1999).

47 Dosse, *Le Pari biographique*, p. 396.

48 نلمس قضية المناخ الفكري المعادي لليهود من خلال رسالة بعثها مارتن هايدغر إلى حنة آرندت شتاء 1932 - 1933، حيث كتب قائلا "إنّ الإشاعات التي تقلقك ما هي إلا قذف وتشهير... وادعاء أنّه لا يحق لي تحية اليهود ما هو إلا تشنيع سيء ... الطالبان الممنوحان من جماعة الإحسان، وهما منحتان دافعت عنهما.. كانتا من نصيب هذين الطالبين اليهوديين...، إنني اليوم في مشاكل الجامعة معاد للسامية كما كان الأمر قبل عشر سنوات بماربوغ، حيث وجدت مساعدة على هذه المعادة من طرف يعقوبستال Jacobsthal وفريدليندر Friedländer . ليس لهذا الأمر أيّ علاقة بعلاقتي الشخصية باليهود إطلاقا (مثلا كوسرل، وميش، وكاسيرر وآخرون) لا يجب أن يمس هذا علاقتي بك.."، انظر: حنة آرندت، مارتن هايدغر، **رسائل حنة آرندت ومارتن هايدغر 1925 - 1975**، حميد لشهب (معرب ومقدم) (لبنان: جداول، 2014)، ص 104 - 105.

49 ريتشارد وولين، **مقولات النقد الثقافي: مدرسة فرانكفورت، الوجودية، ما بعد البنيوية**، محمد عناني (مترجم)، رقم 2664 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2019)، ص 132.

إنّ الأطروحات الوظيفية جاءت بتصورٍ مختلف عن نظام هتلر؛ فهي تراه منتوجًا فرعيًا لفوضى مؤسساتية حقيقية لنظام متعدد الحكام، تتجاذبه باستمرار قوى متناقضة، وهو ما يتناقض جذريًا مع التفسيرات التي قدّمها سابقا تيار القصديين[50]. وقد تكاثرت اليوم في وسط الباحثين والمؤرخين الألمان الدراسات التي تركّز على إبراز دور المجتمع أثناء النبش في حقيقة شخصية الزعيم النازي؛ بحيث أعيد هذا الرجل إلى واجهة الضوء ثانية من خلال أبعاد تفسيرية أخرى تركّز على آليات اشتغال الدولة النازية التي لم تكن تخضع لإرادة هتلر، ولكن لنمط ممارسته الحكم، للسلطة التي كانت ترفض الانصياع للعلاقات البيروقراطية، ففي الواقع استطاع هتلر خلق سلطات متعددة ومتناقضة. إنّ لعبة التضاد والتنافسية وفوضى التراتبيات، جعلت السلطات متفرقة بين جهات متعددة، لكنّها كانت تعود في النهاية إليه[51].

لقد تناول الصحافي والمؤرخ فولكر أولريش Volker Ullrich شخصية هتلر مجدّدًا، في سيرته الحديثة التي خصصها للزعيم النازي[52]. وهو ما ساهم في طرح صورة جديدة أكثر تعقيدًا وتناقضًا مع النظرة المألوفة عنه. إذ طرح طرقًا مغايرة للفهم، من خلال تتبّع سماته الشخصية، ساعيًا إلى دحض الرؤية التوفيقية بين المقاربة القصدية والمقاربة الوظيفية التي تجلّت في عمل كيرشاو، من خلال إبراز التمايز بين الحياة الخاصة والحياة العامة، بحيث انتهى في الأخير إلى تغليب الطرح الوظيفي، من خلال توضيح طبيعة الحاكم هتلر والتفاعل الذي حصل بينه وبين الألمان، بوصف هذا الزعيم لم يكن سوى إسقاط للألمان في مرحلتهم.

إنّ المؤرخ أولريش فولكر يمنحنا صورة مخالفة عن الفوهرر؛ ففي مقابلة له مع موقع درشبيغل Der Spiegel أفصح عن مضمون سيرته، وأبرز اختلافاته عن الآخرين ودوافعه لكتابة سيرة حياة هتلر من جديد[53].

لقد نحا فولكر في كتابه نحوًا مختلفًا عمّن سبقه؛ فصورة الدكتاتور الدموي بجانبها صورة إنسان عادي، فهو في نظره لم يكن مجنونًا كما ذهب بعض الباحثين المتخصصين في التاريخ النفسي، ولذا فالفكرة التي ارتبطت في الأذهان بين ارتكاب الجرائم والخلل العقلي لديه، والتي كرستها السير السابقة لا تصمد أمام النقد. واللافت في هتلر كما تناولته هذه السيرة الحديثة، موهبته الكبيرة على الاستيعاب والإنصات، وهي ميزة أُغفلت في كثير من الأحيان، فهو كان قادرًا على أن يكون لطيفًا حتى مع من يكرهونه. والمثال الذي أورده لتأكيد قدرته على كسب ودِّ الآخرين، علاقته مع الرئيس الألماني بول فون هندنبورغ Paul von Hindenburg الذي كانت لديه في البداية تحفظات شديدة إزاءه. لكن في غضون أسابيع من تعيينه مستشارًا، تمكّن هتلر من تحويل هندنبورغ إلى خاتم في إصبعه. وقد سجّل غوبلز في يومياته أنّ الدكتاتور لم يكن قادرًا على تبادل أطراف الحديث بلطفٍ مع معارفه القريبين فحسب، بل كان يجيد الاستماع أيضًا. أمّا ثورات غضب هتلر لأتفه الأسباب، فيرى أولريش أنّها مفتعلة لترهيب الآخرين، إذ في غضون دقائق، كان يعود إلى تمالك أعصابه.

في سيرة حياة هتلر الجديدة يرى المؤَلِّف أنّ أجواء ميونيخ في عام 1920 كانت مُثلى لنجاح محرّض موهوب بإلقاء الخطب النارية؛ فلكي نفهم هتلر خطيبًا، علينا أن نأخذ في الحسبان أنّه لم يكن ديماغوجيًا، بل إنّه كان يصوغ خطاباته بعناية، ثم يشرع في تصعيد النَّبْرة وحركات الجسم وصولًا إلى الذروة بعد مدة طويلة من الإلقاء الجذاب، وهو ما يتناقض مع ما بَيَّنته تسجيلات هتلر في المجالس الخاصة، حيث نبرته الخطابية عادية، وصوته هادئ ومختلف جذريًا عن نبرته وقوة صوته في المهرجانات الجماهيرية.

أمّا عداوته المفرطة لليهود، فقضية تطرح بشأن خلفياتها ودوافعها أسئلة كثيرة؛ فكاتب السيرة فولكر كشف عن علاقات ودية نسجها هتلر مع أشخاص يهود في فيينا سابقًا، وقد بين أنّ غالبية تجار الفن ممّن اشتروا لوحاته بسعر محترم كانوا من اليهود، وهذا يعني أنّ معاداة السامية لم تنشأ لديه إلّا بعد الحرب العالمية الأولى، في إطار ظاهرة عامة، ولم يكن الأمر حالة فردية خاصة بهتلر.

---

50 Dosse, *Le Pari biographique*, p. 394.

51 Ibid., pp. 394 - 395.

52 Ullrich Volker, *Adolf Hitler: Die Jahre des Aufstiegs 1889 - 1939* (Frankfurt: Fischer Verlag, 2013).

53 استقينا معظم المعلومات عن الكتاب من الحوار الذي خص به المؤرخ فولكر أولريش مجلة **درشبيغل**، والمنشور على موقعها على شبكة الإنترنت، وقد قامت بترجمته مجلة الجريدة، بعنوان: "سيرة جديدة عن 'الديكتاتور' هتلر... جاذبية الوحشية"، **الجريدة**، 19 تشرين الأول/ أكتوبر 2013، العدد 2120، صفحة الثقافة.

تطرّقت سيرة فولكر أيضًا إلى الحياة الخاصة لهتلر؛ فقد أفرد فصلا كاملا لعلاقاته مع النساء، ودحض بعض الشائعات التي أُطلقت عنه في هذا المجال، فقد عبَّر عن اقتناعه بأنّ علاقة هتلر مع عشيقته إيفا براون كانت علاقة طبيعية. وهذا يشكّك في رواية يان كيرشاو الذي أكّد أنّ هتلر كان يطفئ نار شهوته الجنسية برؤية انتشاء الجماهير به وبخطبه؛ فأولريش استبعد ذلك، وأشار إلى عدم وجود دليل قويّ يؤكّده، وقال إنّ هتلر على الرغم من السرية التي كان يحيط نفسه بها، فإنّه عاش مع براون حياة اعتيادية. ولعلّ هذا ما يفسر الهجومات القوية التي تعرّضت لها بعض البيوغرافيات التي ركّزت على جانب واحد من الشخصية لتفسِّر به أحداثًا ووقائع كبرى[54].

إنّ النقاش التاريخي حول النازية والمحرقة، تعارضت فيه الآراء بين من اهتم أكثر بأفعال الفريق الحاكم وبخاصة القرار المتعلق بالحل النهائي، ومن صبَّ اهتمامه أكثر على لعبة المؤسسات والقوى المغفلة وتصرفات الناس. ومن الملاحظ أنّ أنصار التيار الأول يتقاربون مع المقاربة الجزائية للمحاكم، بينما على العكس بالنسبة إلى التيار الثاني[55] الذي يسعى إلى الفهم أكثر فأكثر دون السقوط في خطر الإنكارية أو التأويلات المتبرئة.

مشاجرات المؤرخين والفلاسفة بشأن فرادة المسلك الخاص الألماني

يستند اهتمام المؤرخين والفلاسفة الحالي بالماضي الألماني إلى تنامي الرغبة في معرفة ما حدث في ألمانيا خلال الحقبة النازية وفهمه؛ فلكي يتعرف إلى تاريخ تلك السنوات، على الجيل الجديد أن يطّلع على الكتب المتخصصة والبرامج الوثائقية، وأن يستمع إلى شهادات الشهود، لأنّه جيل لم يعاصر الأحداث؛ فكلّ المآسي من القوانين العنصرية والمذابح التي حدثت في تلك الفترة تحتاج إلى دراسات عميقة.

إنّ القضايا المرتبطة بحقبة النازية في ألمانيا ما زالت تخلق الكثير من الجدل؛ فقد حصلت في ألمانيا مشادّات كبرى عُرفت باسم مشاجرة المؤرخين، بين متخصصين بالعهد النازي وفلاسفة على قدر كبير من الأهمية أبرزهم يورغن هابرماس Jürgen Habermas حول قضايا من قبيل فرادة النازية بوصفها حدثًا غير قابل للمقارنة بغيره، وغير قابل للتقادم؛ فالاستعمال المشروع للمقارنة على مستوى كتابة التاريخ أصبح متعذرًا وصعب التناول، ومع ذلك نتلمس عند حنة آرندت Hannah Arendt مقولة التوتاليتارية التي تبنَّتها إلى جانب آخرين، والتي تعطينا إمكانية مقارنة المحرقة بالستالينية أو بجرائم الأنظمة الشمولية عامة[56]، أي القول بأنّ الغولاغ السوفياتي وأوشفيتز النازي متشابهان. وإننا نجد مثل هذه المقارنة أيضًا بين الجرائم المقترفة من النازيين الألمان وطرد الألمانيين من المناطق الشرقية حتى لدى المؤرخ أندريان هيغلروبر سنة 1986؛ ففي كتابه **الإبادة المزدوجة** يضع جنبًا إلى جنب آلام الألمان سكان الجزء الشرقي من ألمانيا عند انهيار الجبهة الروسية ومأساة اليهود عند إبادتهم من دون تبيان التداخل المظلم لسلسلتَي الأحداث[57]، وهي المقارنة التي دفعت هربرت ماركوز Herbert Marcuse سنة

54 من دون شك فإنّ العوامل الشخصية، كان لها تأثير في الأحداث، ولكنّها لم تكن الأسباب الأساسية، ولذلك فإنّ المؤرخ إدوارد كار Edward Carr حين بحث عن الأسباب التي أدت إلى ثورة تشرين الأول/ أكتوبر عام 1917 في روسيا القيصرية، لم يعط أهمية كبرى للعوامل الشخصية التي فسّرت الحدث بالغباء الشديد لنيقولا الثاني Nicholas II آخر قياصرة روسيا، أو بالذكاء السياسي الكبير للينين Vladimir Lenin، بل إنّه بحث في أعماق المجتمع الروسي عن العوامل الأكثر أهمية وذات دلالة أكبر من العوامل الشخصية البحتة، انظر: حوار مع إدوارد كار، عن أزمة التاريخ التقليدية، في: روبرت لافون، **التاريخ**، نادية القباني (مترجم)، رضا إبراهيم (مراجع)، سلسلة قضايا الساعة (جنيف: شركة ترادكسيم، 1977)، ص 13، 14.

55 ريكور، ص 491.

56 تناولت حنة آرندت في كتابها أصول الكليانية الشكلين الأكثر بروزا للأنظمة التوتاليتارية، وهما النازية الألمانية والستالينية الروسية، وركزت بالخصوص على ملامح النازية الألمانية، بوصفها النموذج الأرقى للأنظمة الشمولية، وتؤكد الطابع الإجرامي للأنظمة الكليانية من خلاله، وقدرته في الوقت نفسه على نيله تأييد الجماهير، إذ غالبا ما تسعى الحركات الكليانية إلى تنظيم الجماهير وتنجح في ذلك. انظر: السنوسي، ص 227، 230.

57 ريكور، ص 488، الهامش.

1949 إلى مؤاخذه مارتن هايدغر Martin Heidegger الذي كان قد وضع سنة 1945 الأمور في كفَّة واحدة، بحيث تبدو إبادة اليهود نفسها حدثًا مثل باقي الأحداث، وسواء كنّا أمام إبادة اليهود أو أمام طرد الألمان من المناطق الشرقية، فالأمر سيّان[58].

بدأ السجال بين المفكرين الألمان سنة 1986 حول "أحداث الكارثة" التي صدر بشأنها حكم إدانة على المستوى القضائي والجزائي، في محكمة نورنبيرغ؛ ومن المعلوم أنّ الملاحقة القضائية استندت إلى مبدأ الذنب الفردي وحصل نتيجة ذلك تركيز الانتباه على عدد محدود من فاعلي التاريخ، وهم أولئك الذين يوجدون في قمة الدولة، لا يستطيع المؤرخ بالطبع أن يقبل مثل هذا الحدّ من النظرة؛ فهو يمد استقصاءه إلى عدد أكبر من الفاعلين، وإلى المنفّذين في المنطقة الثانية، أولئك الواقفين وراء الأحداث، بل ولِم لا أولئك الشهود الذين ظلوا سلبيين كثيرًا أو قليلًا وهم السكان الصامتون والمتواطئون[59].

هناك وضع نزاعي بين المقاربة القضائية والمقاربة التاريخية للأحداث نفسها، فلم تعترف محكمة الجنايات سوى بمشاركين فرديين، وهذا أمر يختلف عن الاستقصاء التاريخي الذي لم يتوقف عن ربط الشخصيات بالجماهير وبالتيارات وبالقوى المغلقة، وهذا ما شكّل عُقدة لعدد من أنصار تيار القصديين، ممّن يخافون أن يصدر المؤرخون حكم تبرئة لمن أدانهم القاضي تحت بصر الشعب الذي سبق له أيضًا وأن أيّد حكم الإدانة[60]. كما أنّ الخوف من تصاعد صيت من يسمّون بالإنكاريين الذين يشككون في المحرقة يعدّ من بين العوامل المؤثّرة التي استند عليها يورغن هابرماس وكارل ياسبرس Karl Jaspers وغيرهما، ولعلّ هذا ما جعل التقليد الفكري الألماني يعادي كلّ من اشتُبِه في كونه يرغب في التغطية على طبيعة النظام النازي؛ فأيّ شبهة مهما كانت بسيطة إلّا وتحولت إلى موضوع نقد صارم.

تفردت ألمانيا عن العالم الأوروبي كلّه، لهذه الأسباب وغيرها، في ما يخص علاقتها بماضيها؛ إذ لها مسلكها الخاص المميز Sonderweg، وهو ذلك الانحراف الذي خرجت به هذه الدولة عن الطريق، إذ تفردت به بدءًا من نهاية الحرب العالمية الثانية وإلى غاية الثمانينيات. وتبدو أهمية هذا المسلك بما يعقده من صلات معقدة بين الذاكرة والسياسة والتاريخ، ويتجلى الأمر بوضوح في صعوبة الاشتغال على الماضي الذي فرضه الحلفاء على المواطنين وبخاصة على المؤرخين الألمانيين الذين يتحملون الشعور الجماعي بالذنب إزاء النازية[61].

تعود جذور فكرة المسلك المتفرد لألمانيا إلى المفكرين المحافظين إبان فترة تأسيس الأمة الألمانية والوطنية الألمانية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، على يد بسمارك Bismarck، ويتعلق الأمر بالتمجيد والإعلاء من قيمة ثقافة الشعب الألماني وروحه[62]، ذلك أنّ الصورة التي رسمتها ألمانيا لنفسها بوصفها أمّة مثقفة في مقابل النزعة المنحطّة للأمم الغربية أدّت إلى تنامي النزعة المناهضة للآخرين، وساهمت في الترويج لفكرة العظمة التاريخية الألمانية وتميّزها، وشجعت على شيوع مقولة "تعالي الهوية الألمانية" وتميزها على مستويين: يتأسس المستوى الأول على الثقافة والفكر في تناقض مع الحضارة الغربية التي تبنّت فيما بعد القيم المادية، بينما ظلت ألمانيا وفيّة لمثاليتها[63]، ومن ثمّ كان التصور الخاص بأمة ألمانية، على عكس الأفكار الفرنسية عن المجتمع والمواطنة القائمة على اللغة والثقافة وليس على السياسة

58 بتاريخ 13 أيار/ مايو 1949 أجاب ماركوز عن رسالة كرر فيها هايدغر التأكيدات نفسها، بقوله: "كيف يمكننا أن نضع في المستوى نفسه، من جهة، تعذيب ملايين الأشخاص وتشويههم وإبادتهم، ومن جهة أخرى الطرد الإجباري لبعض المجموعات من السكان، علما بأنّ الأعمال المشينة التي ذكرت لم تمارس في حقهم، إلّا بعض الاستثناءات القليلة"، انظر: يورغن هابرماس، **هايدغر والنازية، التأويل الفلسفي والالتزام السياسي**، عز الدين الخطيب (مترجم)، عبد الكريم غريب (مقدم) (الدار البيضاء: منشورات عالم التربية، 2005)، ص 17 - 44.

59 ريكور، ص 482.

60 المرجع نفسه، ص 482، 485.

61 Kott, "Sonderweg," p. 1235.

62 يرينا التاريخ أنّ الحجج القائلة بالتفوق الثقافي الألماني كانت قد انصهرت بيسر بالغ مع الحجج المعاصرة الداعية إلى هيمنة الأهداف الجيوستراتيجية لألمانيا في القارة الأوروبية، وهكذا كما يقول أحد النقاد رأينا، في ما يتعلق بساعة الصفر عام 1933، أنّ أيديولوجيا الأساتذة الألمان لم تكن تفصل بينها وبين الأيديولوجيا الفاشية غير خطوة قصيرة، انظر: وولين، ص 12.

63 Kott, "Sonderweg," p. 1235.

فحسب؛ بل كان لدى الألمان أسباب كثيرة ليفكروا في الخصائص التي توحّد أمنهم أكبر من فرنسا المركزية[64]. أما المستوى الثاني، فيتجلى سياسيًا في التمايز بين نموذجين، الألماني المؤسس على "حكومة العقل" حيث انطلق الإصلاح دائمًا من فوق، عكس باقي أوروبا، حيث ساد "حكم اللاعقلانية" من خلال الإصلاح من تحت[65]. ولعلّ هذا التحليل يجعل حكومة فيمار طريقًا ممهدًا لهتلر، أي الانحراف عن المسار، والخروج عن التقليد الألماني[66]، مما يعني تحميل وزر النازية ليس لجمهورية فيمار فحسب وإنما للحلفاء الذين فرضوها، ولذلك فهي ليست صنيعة خالصة للشعب الألماني[67].

تركّز اهتمام حُرَّاس قلعة فكرة الفرادة الألمانية على تبرئة الأمة الألمانية من العار الشامل الذي لحقها نتيجة النازية، وجرى تحميل أكثر الأحداث مأساوية في التاريخ لجمهورية فيمار الهشة التي عدّت غريبة عن التقليد الألماني[68]. وقد وجد المؤرخون والفلاسفة المحافظون في هذا التأويل تبريرًا ذاتيًا وتنصُّلًا من المسؤولية انطلاقًا من التشكيك في الروابط والصلات التي جرى عقدها بين النازية والتقليد الألماني، ذلك أنّ البحث اتجه إلى تقديم شرح لنجاح النازية في ألمانيا في فترة الحربين بعيدًا عن أسطورة الذاتية[69].

استمرت فكرة المسلك الخاص الألماني فارضة نفسها خلال حقبة الستينيات في الإستوغرافيا الألمانية. لكن ستبدأ تصورات جديدة مختلفة في الظهور مع تغير الأجيال والسياق؛ فقد ظهرت أطروحة فريتز فيشر Fritz Fischer التي خلقت سجالا قويًا بسبب مقاربته النقدية للتقليد التاريخاني الألماني، إذ أسس لنسق جديد منفتح على رؤى خارجية، وسيقود التوجه النقدي نفسه خلال السبعينيات أنصار تاريخ العلوم الاجتماعية التي انتظمت بالخصوص في جامعة بيلفيد مع أعمال هانز أولريش ويهلر[70]، وهو ما سيفتح الطريق في الثمانينيات، لبروز النقد العميق هذه المرة موضوعًا ومنهجًا على يد المؤرخين الإنكليز من التيار الماركسي الذين بصموا على توجّه جديد في الكتابة التاريخية، تسندهم في ذلك مجموعة تاريخ الحياة اليومية التي تبنّت مقاربتهم، بحيث فسحت المجال لآراء الفاعلين[71].

في التسعينيات، وبعد توحيد الألمانيتين، وانهيار جدار برلين، ومع تحقق التطبيع الوطني غدت الفرادة أو المسلك الخاص أمرًا متجاوزا وذكرى؛ إذ استطاع مؤرخو الزمن الحاضر تحرير ألمانيا من عقدة النازية ومن هيمنة التيار المستمر للكارثة التاريخية، فحتى هنريش أوغست وينكلر Heinrich August Winkler المدافع عن هذا المسلك بقوة خلال مرحلة السبعينيات فضَّل الحديث في كتاباته، مطلع الألفية الجديدة، عن الطريق الطويل نحو الغرب الذي قطعته ألمانيا الديمقراطية في مسارها، وهذا الطريق هو الوضع الطبيعي الذي عادت إليه ألمانيا، بعد نرجسية غير عادية، جرى فيها تصالح ألمانيا مع ذاتها، وهو الأمر الذي انتهى إلى نزع عباءة القومية المفرطة عن المذهب التاريخي

64 على سبيل المثال، نشر جوتفريد غون هردر Johann Gottfried Herder في القرن 18، كتابًا بعنوان **فلسفة أخرى للتاريخ**، وقد نادى بأسبقية العواطف واللغة وعَرَّف المجتمع بأنّه طائفة عميقة الجذور وأسطورية. لقد دفع بأنّ كلّ شعب Volk لديه قيمه وطقوسه ولغته وروحه الخاصة. إنّ مفهوم هردر عن الشعب تمّ تشذيبه وتسييسه بمساعدة فلاسفة لاحقين بمن فيهم، فيتشه وشيلنج، بحيث تحوّل على أيديهم إلى أداة للحركات القومية الناهضة التي انتشرت في أوروبا في أعقاب حروب نابليون، غير أنّ المفهوم نفسه دخل الوسط الأكاديمي في القرن العشرين بوصفه مذهبًا للنسبية الثقافية، انظر: توماس هيلاند إريكسن، فين سيفرت نيلسن، **تاريخ الأنتربولوجيا**، عبده الريس (مترجم ومقدم) (القاهرة: المركز القومي للترجمة، العدد 2152، 2014)، ص 33.

65 Kott, "Sonderweg," p. 1236.

66 رأى هابرماس أنّ الوطنية الألمانية كانت حطامًا سقط رغم أنف التيارات الكبرى للقرن لأنّها من دون جذور، غريبة عن التقليد الألماني ومستمدة من الخارج، انظر: هابرماس، ص 51، 52.

67 نلاحظ في أعمال برشت المسرحية ما يحيل ضمنًا إلى أنّ الأيديولوجيا النازية العنصرية تكتيك متنوع للتعمية والتضليل من خلال تغييب الحقيقة التي مؤداها أنّ أغلب الصراعات المهمة في المجتمع لم تكن بين الأعراق وإنما بين المستغلين، انظر: خالد أمين، **ما بعد برشت**، عبد المنعم الشنتوف (مترجم)، المؤلف (مراجع ومقدم)، سلسلة دراسات الفرجة، ط 2 (طنجة، المغرب: منشورات المركز الدولي لدراسات الفرجة- الطوبريس للطباعة والنشر، 2008)، ص 55.

68 Kott, "Sonderweg," p. 1236.

69 وولين، ص 43.

70 Kott, "Sonderweg," p. 1238.

71 Ibid., p. 1239.

والكتابة التاريخية الألمانية الموغلة في حُمَّى التاريخانية. كما أنّ الثقافة التقليدية المتجذِّرة في أعماق التراث والتقاليد الألمانية الاستعلائية التي لم تكن محايدة أبدا، غدت بدورها محلّ نقد وتهجّم داخلي قويّ[72].

خاتمة

لقد استطاع المؤرخون الشبان الألمان المتأثرون بالتغيرات التي عرفتها الكتابة التاريخية في الخارج، التخلّص نهائيًا من المسلك المتفرد في الكتابة التاريخية الذي كبَّل المرحلة السابقة، ويأتي على رأس هؤلاء تيار الحياة اليومية الذي تبنَّى التقليد المغاير للتيار المحافظ.

يسعى الباحثون الجدد في ألمانيا اليوم إلى فصل التاريخ عن الذاكرة في النقاشات اليوم؛ فطريقة اشتغال هذه الأخيرة تشبه بطريقة أو بأخرى طريقة اشتغال المجمِّد بحسب تعبير الروائية الإيطالية سوزانا تامارو Susanna Tamaro. فما الذي يحدث لمّا نقوم بانتزاع ما بداخل المجمد من طعام مكث بداخله مدة طويلة؟ إنّه يبدأ تدريجيًا في استعادة شكله ولونه، ويملأ المطبخ برائحته. هكذا تقبع الذكريات الحزينة لمدة طويلة في أحد الكهوف العديدة للذاكرة، سنوات بل عشرات السنوات بأكملها، ثم يحدث يومًا ما أن تعود إلى السطح ويعود من جديد الألم الذي عانته في يوم من الأيام[73]. وهذا ما يعرفه التاريخ الحاضر بألمانيا، إنّه الخلط الذي يعيق بشكل أو بآخر تقدّم البحوث والدراسات. كما يتمّ التذرّع بفكرة عدم انقضاء الوقت الكافي على وقوع الأحداث، بما أنّ الوقائع الكبيرة لها ذيول ليست في الحسبان، وهذه الحجة لا تُقْنع أحدًا اليوم وبالخصوص المؤرّخين[74].

إنّ تاريخ الحياة اليومية هو أحد الاتجاهات الحديثة في التاريخ الاجتماعي والثقافي الألماني، بل هو الحقل الأكثر إثارة بوصفه أحد أهم ردود الأفعال القوية التي استجابت للنقاشات تجاه أزمة الشك التي عرفها معنى التاريخ في مرحلة السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين في ألمانيا، فقد أعاد الحيوية والنشاط إلى البحث التاريخي. وبوصفه مشروعًا استهدف استرجاع معظم التفاصيل الغامضة من الحياة اليومية للجماهير في الفترة النازية، فقد اكتسب شعبية كبيرة بسبب ذلك، كما أولى اهتماما خاصًا بقضايا مرتبطة بها. وعلى سبيل المثال، جرى تناول العلاقات التي كانت قائمة بين الطبقة العاملة الألمانية النازية بالدراسة والتحليل، والعلاقات التي كانت قائمة خلال مرحلة الثلاثينيات من القرن العشرين بين الفلاحين البافاريين الذين كانوا يتعاملون مع تجار المواشي من اليهود على الرغم من المساعي التي بذلها النظام النازي لوقف هذه المعاملات.

وعلى الرغم من الزخم الذي راكمته هذه التجربة، وبالخصوص ما يتعلق بخلق نقاشات حول مواضيع تنتمي لتاريخ الزمن الراهن، فإنّها لم تسلم من انتقادات قوية وجّهها مؤرخون جامعيون بوصفها تيارا مشوشا، مما حتّم على مريدي هذا التيار الجديد وزعمائه تقديم شروحات أكثر دقة لتوجهاتهم الفكرية والمنهجية؛ فصدرت مقالات وكتابات توضيحية لمؤرخين منخرطين في ورشات تاريخ الحياة اليومية، دخلوا في مواجهات منذ أواسط الثمانينيات مع كثير من المؤرخين المهيمنين على الجامعة وبنيات البحث التاريخي في الجامعات الألمانية[75].



72 Ibid., p. 1240.

73 سوزانا تامارو، **اذهب حيث يقودك قلبك**، أماني فوزي حبشي (مترجم)، إبداعات عالمية (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، فبراير 2014)، العدد 399، ص 116، وهي رواية تطرح فيها الكاتبة الإيطالية عن طريق رسائل تكتبها على لسان مسنة إلى حفيدتها التي سافرت للدراسة في أميركا، أحداثًا من حياتها وحياة المجتمع الذي عاشت في فترة من فترات تطوره، ومن بينها بعض أحداث الفترة الفاشية.

74 خالد طحطح، **البيوغرافيا والتاريخ** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2014)، ص 66، 67.

75 Kott, "Alltagsgeschichte," p. 26.

References

المراجــع

العربية

- آرندت، حنة و مارتن هايدغر. **رسائل حنة آرندت ومارتن هايدغر 1925 - 1975**، حميد لشهب(معرب)، بيروت: جداول، 2014.
- إريكسن توماس هيلاند ونيلسن، فين سيفرت. **تاريخ الأنتربولوجيا**، عبده الريس(مترجم)، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014.
- أيزينك، هانز. **تدهور إمبراطورية فرويد وسقوطها**، عادل نجيب بشرى (مترجم)، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.
- **التاريخ الجديد**، جاك لوغوف (مشرف)، محمد الطاهر المنصوري (مترجم ومقدم)، عبد الحميد هنية (مراجع)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
- بروديل، فرناند. **ديناميكية الرأسمالية**، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008.
- بوميان، كريستوف. **نظام الزمان**، بدر الدين عرودكي (مترجم)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- تامارو، سوزانا. **اذهب حيث يقودك قلبك**، أماني فوزي حبشي (مترجمة)، الكويت: إبداعات عالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 399، شباط/ فبراير 2014.
- التيمومي، الهادي. **المدارس التاريخية الحديثة**، صفاقس: دار محمد علي، 2013.
- دوستويفسكي، فيودور. **الإخوة كارامازوف**، سامي الدروبي (مترجم)، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2010.
- ريكور، بول. **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، جورج زيناتي (مترجم ومعلق ومقدم)، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.
- السنوسي، نادرة. **الفعل السياسي بوصفه ثورة، دراسات في جدل السلطة والعنف عند حنة آرندت،** علي عبود المحمداوي (مشرف ومنسق)، محمد شوقي الزين (مقدم)، بيروت: الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة ودار الفارابي، 2013.
- طحطح، خالد. **البيوغرافيا والتاريخ**، الدار البيضاء: دار توبقال، 2014.
- غادامير، هانز جورج. **التلمذة الفلسفية، سيرة ذاتية**، حسن ناظم (مترجم)، بيروت: الكتاب الجديد، 2013.
- غيرتز، كليفورد. **تأويل الثقافات**، محمد بدوي (مترجم)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- هارتوغ، فرانسوا. **تدابير التاريخانية، الحاضرية وتجارب الزمن،** بدر الدين عردوكي (مترجم)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.
- فرنان، جيان بيار. **الأسطورة والفكر عند اليونان، دراسات في علم النفس التاريخي**، جورج رزق (مترجم)، بيروت: المنظمة العربية، 2012.
- فرويد، سيغموند. **علم نفس الجماهير**، جورج طرابيشي (مترجم)، بيروت: دار الطليعة، 2006.
- ________. **التحليل النفسي والفن**، سمير كرم (مترجم ومحقق)، ط4، بيروت: دار الطليعة، 2004.
- كالفينو، إيطالو. **في الكتابة الأدبية، ستة مقترحات للألفية الثالثة،** محمد مخطاري(مترجم)، محمد الوهابي (مراجع)، سعيد يقطين (مقدم)، الرباط: جامعة محمد الخامس، 2008.

• ليفي، جيوفاني. **نظرات جديدة على الكتابة التاريخية** 2، قاسم عبده قاسم (مترجم ومقدم)، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

• هابرماس، يورغن. **هايدغر والنازية، التأويل الفلسفي والالتزام السياسي**، عز الدين الخطيب (مترجم)، عبد الكريم غريب (مقدم)، الدار البيضاء: منشورات عالم التربية، 2005.

• وولين، ريتشارد. **مقولات النقد الثقافي: مدرسة فرانكفورت، الوجودية، ما بعد البنيوية**، محمد عناني (مترجم)، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016.

الأجنبية

• Dosse, François. *Histoire et Psychanalyse*, *Historiographies.1.concepts et débats*, Sous la direction de C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia. Nicolas Offenstadt, Folio histoire, Paris : éditions Gallimard, 2010.

• _____________. *l'histoire ou le temps réfléchi*, Collection dirigée par Jean-Michel Besnier, Paris : Hatier, 1999.

• _____________. *Le Pari biographique. Écrire une vie*, Paris : La découverte, 2005.

• Kott, Sandrine. "*Alltagsgeschichte*", *Historiographies. I. Concepts et débats,* Sous la direction de Christian Delacroix et al., Paris : éditions Gallimard, 2010.

• ___________. "*Sonderweg "Historiographies. II. Concepts et débats* Sous la direction de Christian Delacroix et al., Paris : éditions Gallimard, 2010.

• Lüsebrink, Hans-Jürgen. *Histoire conceptuelle* (*Begriffsgeschichte*), *Historiographies. I. Concepts et débats*, Sous la direction de C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, Nicolas Offenstadt, Paris : Folio histoire éditions Gallimard, 2010.

• Vitkine, Antoine. *Mein Kampf histoire d'un livre*, Paris: Flammarion, 2009.

*Zeinab Hamouda | زينب حمودة

طنجة تحت الاحتلال الإسباني (1940 - 1945)

Tangier under Spanish Occupation (1940 - 1945)

ترمي هذه الدراسة إلى تسليط الأضواء على تاريخ مدينة طنجة خلال فترة الحرب العالمية الثانية، وهي فترة مهمة في تاريخهـا. وتكمن خصوصية المدينة في خضوعها لنظامٍ دولي، منذ سـنة 1923، ذي طبيعـة مغايرة لنظام الحماية الذي خضعت له بقية المناطق المغربية الأخرى. واسـتغلت إسـبانيا في عهد فرانكو الدكتاتوري ظرفيـة اندلاع الحرب العالمية الثانية من أجل احتلال مدينة طنجة بتاريخ 14 حزيران/ يونيو 1940 مجسدة بذلك رغبة قديمة للطموحات الإمبريالية الإسبانية في السـيطرة عـلى هذه المدينة الإسـتراتيجية. وانعكس الاحتلال الإسـباني لمدينة طنجة بشـكل سـلبي على أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية والسياسـية، وجعل المدينة تخضع لاحتلال ألغى جميع مؤسسات النظام الدولي السابقة، وألحق المدينة بشكل كامل بمنطقة الحماية الإسبانية، وهو ما أفرز العديد من ردود الأفعال التي عبرت من خلالها ساكنة المدينة عـن رفضها لهذا الاحتلال الـذي أدى إلى تأزيم أوضاعها، وخيب آمالها في اسـترجاع حقوقها التي حُرمت منها في عهد النظام الدولي.

لقد وضعت نهاية الحرب العالمية الثانية حدًا لهذا الاحتلال؛ إذ بتاريخ 11 تشرين الأول/ أكتوبر 1945 انسحب الإسبان من طنجة لتعـود للخضـوع للنظام الدولي من جديد، ولتبدأ فترة جديدة من تاريخ المدينة التي ستسـتغل بدورها المتغيرات الدولية الجديدة من أجل النضال لنيل الاستقلال إلى جانب بقية المدن المغربية الأخرى.

كلمات مفتاحية: طنجة، الاحتلال الإسباني، الحرب العالمية الثانية، النظام الدولي، فرانكو

The author aims to shed light on the history of the city of Tangier during World War II. The city was an international zone from 1923, arrangement designation that differed from the protectorate applied to the other parts of Morocco. Spain under the Franco dictatorship took advantage of the outbreak of World War II to occupy Tangier on June 14, 1940, thereby actualizing a longstanding Spanish imperialist aspiration to control the city. All the existing institutions of the international zone were abolished and the city was annexed in full to the Spanish protectorate. The economic, social and political impacts of the Spanish occupation were negative. This led to many reactions by the inhabitants of Tangier who rejected the occupation that threw their city into crisis, and dashed their hopes for a restoration of the rights usurped by the international zone system. The occupation ended with the end of the war, and on October 11, 1945 the Spanish withdrew from Tangier, which returned to international control once again, setting the stage for a new chapter in the history of Tangiers which, together with other Moroccan cities, quickly moved to make the most of new dynamics in world affairs to demand independence for the country.

Keywords: Tangier, Spanish Occupation, World War II, International Zone, Franco

* أستاذة التاريخ في ثانوية القاضي عياض التأهيلية بتطوان، المغرب.
History Teacher at the Kadi Ayad Secondary School, Tétouan, Morocco.

تقديم

إذا كان تاريخ 18 كانون الأول/ ديسمبر 1923 يعد تاريخًا مهمًا بالنسبة إلى مدينة طنجة، فمن المؤكد أنّ هذه الأهمية تُستمدّ من المرحلة التي دُشّنت منذ هذا التاريخ؛ فابتداءً منه خضعت المدينة لنظام دولي ذي خصوصية متميزة عن النظام الذي تخضع له بقية المنطقتين المغربيتين. ويتجلّى ذلك في القوانين والتشريعات والأجهزة التي أقيمت بالمدينة بالموازاة مع إقرار النظام الدولي بها من أجل تفعيلها على أرض الواقع.

وتمت إدارة المدينة بهذه الأجهزة من سنة 1923 إلى غاية سنة 1956، وهو تاريخ إلغاء النظام الدولي نهائيًا فيها، ولم تُستثن من الخضوع لهذا النظام سوى في فترة الاحتلال الإسباني للمدينة من 14 حزيران/ يونيو 1940 إلى 11 تشرين الأول/ أكتوبر 1945؛ هذا الاحتلال الذي أفرز العديد من المتغيرات على الصعيد الداخلي للمدينة اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا، وجعل المدينة تعيش طوال خمس سنوات تحت احتلال ألغى جميع الأجهزة وطبّق قوانين أخرى تتوافق مع النظام السياسي الإسباني خلال هذه الفترة، ولا سيما عندما أدمجت المدينة بشكل كامل في المنطقة الخليفية. ولم تنته هذه المرحلة سوى بخضوع المدينة من جديد للنظام الدولي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

وقد انعكست بداية الحرب العالمية الثانية ونهايتها على مصير مدينة طنجة، التي وجدت نفسها إثر قيام هذه الحرب تحت قبضة الإسبان، وعلى الرغم من عدم الانخراط المباشر لإسبانيا في هذا الصراع الدولي، فإنّ تعاطفها مع دول المحور كان واضحًا من خلال العديد من المؤشرات التي جاءت موازية مع الانتصارات التي حققتها هذه الأخيرة في ساحات النزال على حساب قوات الحلفاء. ولعل إقدام السلطات الإسبانية على احتلال طنجة في 14 حزيران/ يونيو 1940 كان بمنزلة ردة فعل إسبانية تعبّر من خلالها عن رغبتها القديمة في ضم هذه المدينة للمنطقة الخليفية الشمالية الواقعة تحت سيطرتها. وعلى الرغم من قبول إسبانيا بوضع المدينة في إطار نظام دولي إثر تقسيم المغرب بين كل من فرنسا وإسبانيا، فإنّ هذه الموافقة لم تخف امتعاض إسبانيا التي كانت تعتبر نفسها ذات أحقية وأسبقيةٍ في هذه المدينة، وتعدها حقًا من حقوقها الطبيعية، فلم تكن تترك فرصة تمر من دون إشارتها لهذه الأحقية. وقد وجدت هذه الطموحات الإمبريالية الإسبانية ظروفًا مواتية إثر اندلاع الحرب العالمية الثانية التي خلفت وضعًا جديدًا على الساحة الدولية، ولا سيما الاكتساح النازي لفرنسا الذي طالما شكل عائقًا أمام تحقيق إسبانيا لهذه الطموحات.

وتعد الفترة الزمنية الممتدة من 14 حزيران/ يونيو 1940 إلى 11 تشرين الأول/ أكتوبر 1945 من الفترات المهمة في تاريخ مدينة طنجة، ومنطلقًا أساسيًا لمختلف التطورات التي ستشهدها المدينة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية.

وتستهدف هذه المساهمة الإجابة عن التساؤلات التالية:

- ما دلالة تاريخ 14 حزيران/ يونيو 1940 بالنسبة إلى مدينة طنجة؟
- كيف انعكس الاحتلال الإسباني على ساكنة المدينة؟
- ما أبرز ردود الفعل التي تمخضت عنه من طرف المغاربة عمومًا وساكنة طنجة خصوصًا؟

أولًا: دخول الإسبان طنجة في 14 حزيران/ يونيو 1940

اعتُبر تاريخ 14 حزيران/ يونيو 1940 ذا دلالةٍ مهمةٍ تاريخيًا، ليس بالنسبة إلى المغاربة فحسب، بل كذلك للإسبان؛ إذ مثّل دخول "المحلات" الخليفية لطنجة بقيادة الكولونيل أنطونيو يوستي سكورا Antonio Yuste Segura نصرًا لإسبانيا التي استطاعت أن تحقّق على أرض الواقع أمنية قديمة لطالما راودتها، وعبّرت عنها مرارًا، فقد صرّح سفير إسبانيا في العاصمة البريطانية لندن في 16 شباط/ فبراير 1920

عن ذلك صراحة قائلًا: "إن طنجة تنتمي جغرافيًا وإثنوغرافيًا وسيكولوجيًا، ومن ثمّ منطقيًا إلى المنطقة الإسبانية، إنها إسبانية كأية مدينة أخرى في بلادي"[1].

وقد ازداد اقتناع حكومة فرانسيسكو فرانكو Francisco Franco بأهمية المدينة خلال فترة الحرب الأهلية، وهو ما يجد سندًا تاريخيًا من خلال الأرشيف الأجنبي، ولا سيما الهولندي الذي يؤرخ لطنجة خلال فترة الحرب الأهلية الإسبانية، ويستفاد منه تكوين جبهة مضادة لفرانكو من طرف الجمهوريين انطلاقًا من مدينة طنجة. وأكد القنصل الهولندي بالمدينة في 6 آذار/ مارس 1939 أنّ عددًا كبيرًا من الجمهوريين قد غادروا طنجة في اتجاه الدار البيضاء، وذلك عقب الاعتراف بحكومة فرانكو كممثلة عن إسبانيا[2]، وأضاف القنصل الهولندي في تلغراف بتاريخ 7 آذار/ مارس من السنة ذاتها موجه لوزارة الشؤون الخارجية بأمستردام أنّ الكثيرين من مؤيدي النظام الجمهوري تحوّلوا وغيّروا اقتناعهم فجأة، وصاروا يرفعون العلم الإسباني التقليدي خوفًا من ملاحقة النظام الفرانكاوي لهم[3]. ولعل هذه الاعتبارات جعلت فرانكو يبارك هذا التدخل الذي كان يضمن له الوقوف حسب وجهة نظره في وجه "المؤامرات" التي كانت تحاك بالمدينة ضد نظامه من طرف العناصر الجمهورية الرافضة لنظامه، خصوصًا أنّ هذه الاعتبارات تزامنت مع وصول أخبار عن قرب سقوط فرنسا بشكل كامل إثر الهجمات الألمانية النازية عليها.

وقد جسدت إسبانيا هذه الرغبة الجامحة في تنظيم حملة عسكرية قوامها ثلاثة آلاف وستمئة رجل بقيادة القائد أنطونيو يوستي سكورا الذي أبلغ المندوب السلطاني محمد التازي عندما حلت القوات الخليفية بمشارف المدينة، بهدف هذه الحملة طالبًا منه الموافقة على دخول هذه القوات لمدينة طنجة، فكان رد المندوب السلطاني على هذا الطلب كالتالي: "إن القوانين الدولية لا تسمح باحتلال طنجة من لدن أية قوة من دون أمر من صاحب الجلالة وموافقة مجلس المراقبة الدولي، وباعتبار وجود قوة دولية بالمدينة تحرص على ضمان الأمن، فلا داعي لاكتساحها من طرف القوات الإسبانية"؛ مما جعل القائد الإسباني ينفي للمندوب رغبة الإسبان في احتلال المدينة بصفة دائمة، معتبرًا "أنّ دخول القوات الإسبانية للمدينة لا يدخل في إطار احتلال، وإنما الغاية الأساسية منه هو الحفاظ على الأمن والنظام في هذه الظروف، والسهر على حيادية المدينة"[4]. وعلى الرغم من عدم توصّل القائد الإسباني لجواب إيجابي من المندوب السلطاني، وإصراره على أن يقدم له مختلف هذه التصريحات والتعهدات كتابة من أجل عرضها على السلطان، فإن القوات الإسبانية دخلت المدينة في اليوم نفسه، مما يبرز أن هذا الطلب كان شكليًا بالأساس[5].

سارع القنصل الإسباني إلى إبلاغ فرنسا عن طريق قنصلها العام بالمدينة أندري تروشي André Truchet بدواعي هذا الاحتلال قائلًا في رسالة وجهها له: "في الوقت الذي يجري فيه احتلال طنجة ومنطقتها احتلالًا حربيًا بواسطة قوات المحلة الخليفية باسم جلالة سلطان المغرب، وذلك بقصد المحافظة على الحياد التام الذي عليه طنجة ومنطقتها في الظروف الحالية، فإنه يسرني أن أعرفكم بالنيابة عن حكومتي، وأعلمكم رسميًا بأنّ الاحتلال المذكور له صبغة مؤقتة، وستحترم حقوق الدول التي يهمها الأمر والإدارات المستقرة بالمدينة"[6].

---

1 Stuart Graham, *The International City of Tangier* (Stanford: Stanford University Press; London: Oxford University Press 1931), p. 105.

2 Nationaal Archief, "Buitenlandse Zaken, Gezantschap Marokko, 1907 - 1944", 2.05.119, inv. nr. 36. no. 295 - 50. International Institute for Social History, Amsterdam (I.I.S.H).

3 Ibid., no. 326 - 355.

4 رسالة من مراقب الشؤون الشريفة الفرنسي بطنجة للإقامة العامة الفرنسية بالرباط بتاريخ 17 آذار/ مارس 1940:
Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°275.

5 Ibid.

6 تلغراف من القنصل العام الفرنسي "تروشي" بطنجة للمقيم العام الفرنسي بالرباط بتاريخ 14 حزيران/ يونيو 1940:
Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N° 275.

وأقدم القنصل العام الفرنسي إثر ذلك على إبلاغ دولته بمختلف هذه التطورات في تلغراف مستعجل وجهه للمقيم العام الفرنسي بالرباط في اليوم نفسه الذي دخلت فيه قوات الاحتلال الإسباني للمدينة[7].

وبعث القنصل العام الفرنسي أندري تروشي إلى المقيم العام الفرنسي بالرباط نموذجًا من البيان الذي سلمه أنطونيو يوستي سكورا للمندوب السلطاني محمد التازي استجابة لطلبٍ من هذا الأخير من أجل إزالة مختلف الشكوك التي تُروّج بشأن رغبة إسبانيا في احتلال المدينة[8]، إذ جاء فيه "أنّ السبب الأساسي لوجود القوات العسكرية في طنجة هو ضمان تطور عادي للمدينة لتأدية مهماتها بشكل كامل مراعاة للظروف التي أفرزها اندلاع الحرب العالمية الثانية"[9]. وختم هذا البيان بالإشارة إل رغبته في التعاون الإيجابي قائلًا: "نتمنى التعاون مع كل من يرغب في الحفاظ على الأمن العام للوصول لأحسن النتائج"[10].

وقامت السلطات الإسبانية بعد يومين من اكتساحها للمدينة بتاريخ 16 حزيران/ يونيو في السنة نفسها بإصدار ظهير موقّع من المندوب السامي الإسباني كارلوس أسينسيو Carlos Asencio ومصدق عليه من الخليفة الحسن بن المهدي بتعيين العربي بن محمد التمسماني باشا على مدينة طنجة. وتبعًا لذلك خوطبت ساكنة مدينة طنجة بما يلي: "خدامنا الأرضين كافة آل طنجة أخص منهم الشرفاء والعلماء والأعيان... فقد اقتضى نظرنا السديد أن نولي عليكم خديمنا الأرضى الأنصح الفقيه السيد العربي بن محمد التمسماني، وأن نعهد إليه أموركم والقيام بكافة شؤونكم، فنأمركم أن تسمعوا له وتطيعوه في ما يأمركم به"[11].

وإذا كانت السلطات الإسبانية قد أقدمت على إعطاء هذا الحدث زخمًا إعلاميًا كبيرًا تجلّى في اعتباره بمنزلة فتح للمدينة، وضمان أساسي لحيادها في الصراع الدولي خلال هذه الفترة - عن طريق توظيف الصحف والمجلات الإسبانية لتحقيق هذا الغرض الدعائي، مثل جريدة **إسبانيا** *España* التي واكبت هذا الحدث على صفحاتها الأولى لحظة وقوعه، ومجلة **موندو** *Mundo* التي خصصت بتاريخ 23 حزيران/ يونيو 1940 مواضيع متعلقة بهذا الحدث المهم، معتبرة "أن إسبانيا تعهدت بتدخلها العسكري بضمان حياد المدينة ريثما ينتهي الصراع الدائر في أوروبا"[12] - فإنّ هذه الوعود ما لبثت أن تبخّرت على أرض الواقع بعد إقدام قوات الاحتلال على تعطيل سير المؤسسات الدولية بالمدينة. ففي 4 تشرين الثاني/ نوفمبر 1940، عطلت إسبانيا المجلس التشريعي ولجنة المراقبة ومكتب الإعلام المختلط، وقررت أن تحكم منطقة طنجة بمراسيم خليفية ردًا على الاتهامات التي وجهت لها برغبتها في ضم منطقة طنجة للتراب الإسباني[13]، وتجلى ذلك في القرار التالي:

"نظرا لإلغاء المجلس التشريعي في طنجة وإلحاقها بمنطقة الحماية الإسبانية في المغرب، أصبح من الضروري تطبيق نظام قانوني في تلك الجهات اتقاءً للشكوك والأوهام:

---

7 Ibid.

8 رسالة من القنصل العام الفرنسي "تروشي" بطنجة للمقيم العام الفرنسي بالرباط بتاريخ 3 تموز/ يوليو 1940:
Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N° 270.

9 Ibid.

10 Ibid.

11 وقع الخليفة الحسن بن المهدي هذا الظهير بتاريخ 16 آذار/ مارس 1941:
Boletin oficial de la zona de protectorado español en Marruecos, del 20 Mayo 1941.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الخليفة أصدر بتاريخ 15 أيار/ مايو ظهيرًا يؤكد من خلاله على ضرورة تعيين باشا يتكلف بالسهر على حقوق المغاربة القاطنين بها وواجباتهم على أن تمتد سلطته إلى جميع السكان الداخلين ضمن دائرتها البلدية وتعيين قائدٍ لقبيلة الفحص، ومنهما تتألف إيالة طنجة.

12 *Mundo*, AnoI, N°7, del 23 Junio 1940.

13 تجدر الإشارة أنّ جريدة **إسبانيا** نشرت بتاريخ 19 تموز/ يوليو 1940 مقالًا تحت عنوان "طنجة بلدة اسبانية"، وخلف ردود فعل معارضة من طرف عناصر الحركة الوطنية، بلورته في مقالات على صفحات الجرائد الحزبية، في:
España, 19/7/1940.

المادة الأولى: ابتداءً من نشر هذا القرار في الجريدة الرسمية، ستصبح التشريعات المعمول بها في منطقة الحماية الإسبانية بالمغرب جاريًا العمل بها في منطقة طنجة.

المادة الثانية: من تاريخ فاتح يناير 1941 سيصبح التشريع القانوني الإسباني والإسباني الخليفي المعمول به قبل صدور هذا القرار، معمولًا به في منطقة طنجة، ومن حق وزير الخارجية أن يجري ما يرتئيه مناسبًا إلحاقه من المواد القانونية ليصبح العمل به جاريًا وذلك قبل هذا التاريخ.

المادة الثالثة: نظرًا للظروف الخاصة بطنجة، ودون إخلال بالمادة الأولى من هذا القرار، ستتخذ الوسائل الضرورية والقوانين الخاصة للتطبيق مؤقتًا أو دون وقت محدود في هذه المنطقة الإسبانية المحمية.

المادة الرابعة: إن جميع الشؤون الضرورية لتطبيق المواد السابقة المذكورة هي من حق وزير الخارجية"[14].

ولم تكن هذه الاجراءات سوى بداية فحسب، إذ أعقب هذه الخطوة قرار إلغاء المندوبية السلطانية في مدينة طنجة في 16 آذار/ مارس 1941 كإحدى الخطوات التي انتهجتها إسبانيا لوضع المدينة بشكل كامل تحت سيطرتها، عن طريق إبلاغ محمد التازي بتاريخ 15 آذار/ مارس بإلغاء منصب المندوب. وقد أشارت إحدى المذكرات الاستعلاماتية الفرنسية إلى هذا اللقاء الذي دار بين الطرفين، حيث ضبطت تفاصيله الدقيقة، وقد اقتبسنا منها الفقرة التالية:

"في مساء يوم الخامس عشر توجه القائد الإسباني رئيس منطقة طنجة كريكوري Grégori صحبة المدعو بيريز Pérez كمترجم لزيارة المندوب السلطاني نحو الساعة السادسة مساءً في قصره بمرشان؛ وفي خضم محادثة طويلة جمعت بين الطرفين بنبرة مختلفة تغلب عليها أحيانًا كثيرة عجرفة إسبانية واضحة، ذكر القائد كريكوري المندوب محمد التازي بالترحيب الذي لقيته القوات الخليفية التي احتلت المدينة ... وقد أشار القائد الإسباني للتصرفات غير المقبولة التي أقدمت عليها السلطات الفرنسية إثر تسميتها، عبر السلطان، لمحمد الركينة ناظرًا للأحباس دون استشارة السلطات الإسبانية ... مبلغًا إياه أنّ الحكومة الإسبانية بمدريد قد قررت حذف منصب المندوب مع منحه مهلة للغد من أجل مغادرة مقر المندوبية ... وفي صباح يوم السادس عشر من آذار/ مارس أبلغ المندوب موظفي المندوبية بإيقاف عملهم ابتداءً من تلك اللحظة بناءً على الأوامر التي صدرت من الحكومة الإسبانية"[15].

وأضافت المذكرة أنه بموازاة مع هذه الخطوة، أُبلغ القنصل العام الفرنسي بالمدينة في اليوم نفسه من طرف أنطونيو يوستي، إذ ذكرت أنه "عبر جولة شخصية من طرف الكولونيل يوستي في مساء اليوم نفسه، أعلم القنصل العام الفرنسي بالمدينة أنّ الأمر الذي حُدد للمندوب للمغادرة في الغد في العاشرة صباحًا قد تم تمديده إلى الساعة السادسة مساءً، وقد عبر الكولونيل الإسباني عن أسفه لعدم إعلامه مسبقًا بالمهمة التي كلف بها لدى المندوب السلطاني، قائلًا له: "لقد أعطيت الجنود الأوامر التي أتت لي من مدينة تطوان، وقد أخبرني المندوب السامي أنه يرغب في أن يبلغ شخصيًا هذا القرار للقنصل العام الفرنسي بمدينة تطوان، ومن ثم يتكلف هذا الأخير بإبلاغ الرباط، وبالفعل لقد أبلغ القنصل العام الفرنسي بتطوان يوم 15 آذار/ مارس صباحًا بهذا القرار الذي اتخذ في ما يخص حل المندوبية السلطانية من طرف حكومة مدريد".

---

14 وقع هذا القرار من طرف فرانسيسكو فرانكو شخصيًا بتاريخ 23 تشرين الثاني/ نوفمبر 1940. التهامي الوزاني، **تاريخ المغرب**، الجزء الثالث (تطوان: 1940)، ص 284.

15 مذكرة استعلاماتية من طرف أحد عناصر الاستخبارات الفرنسية بالمدينة لمكتب الشؤون السياسية الفرنسي بالرباط بتاريخ 17 آذار/ مارس 1941، في: Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°275.

واعتبرت الجاليتان الألمانية والإيطالية بالمدينة أنّ هذا الاحتلال شكل ضربةً قاصمةً للحلفاء وإيذانًا بدخول إسبانيا الحرب إلى جانب دول المحور، وانطلاقًا من تاريخ الاحتلال الإسباني للمدينة أصبح الألمان يؤدون دورًا مهمًا داخل المدينة، إذ أسّسوا بها صحافة واكبت انتصاراتهم الحربية، كنشرة الأخبار التي كانت تصدرها القنصلية الألمانية العامة بطنجة، إضافة إلى استغلال الألمان لوضعية المدينة من أجل مخاطبة الرأي العام الوطني العربي، والحركات الاستقلالية بمختلف أرجاء الوطن العربي. محمد العبوتي، **العلاقات العربية - الإسبانية في عهد فرانكو (1939 - 1975)**، بحث لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية 2003 - 2004، مرقونة، الجزء الأول، ص 74.

وأشارت المذكرة في ختامها للتغيّر الذي طرأ على مقر المندوبية السلطانية؛ إذ جرى تحويل مقرها لمقر القنصلية الألمانية بالمدينة[16]، مشيرة للأجواء الاحتفالية التي واكبت هذا الحدث يوم 17 آذار/ مارس، والشخصيات المهمة التي سجلت حضورها في هذه المناسبة موضحة ما يلي:

"في هذا الصباح احتفل حوالى الساعة الثانية عشرة بتسليم مقر المندوبية للسلطات القنصلية الألمانية، وقد حضر هذا الاحتفال العناصر التالية: الدكتور القنصل هيربرت نورهينغ Hurbert Noerhing؛ الدكتور هولفمان Holfman؛ الجنرال أسينسيو Asencio الجنرال بونت Ponte؛ الكولونيل انطونيو يوستي Antonio Yuste؛ الدكتور هيربرلين Herbelein المكلف بالقنصلية الألمانية في مدريد، الدكتور ستيل Still سكرتير بالسفارة نفسها، الدكتور ريشتر Richter القنصل الألماني في تطوان، إضافة إلى الدكتور براون Braun. والملاحظ أنّ باشا طنجة الجديد العربي التمسماني كان هو الوحيد الحاضر من بين أفراد السلطة المخزنية في المدينة، وقد شارك في الاحتفال كذلك الوزير الإيطالي بادوكليو Badoglio، وكان في أول صف إلى جانب الشخصيات الإسبانية التي حضرت هذه التظاهرة الاحتفالية ... حيث تمّ رفع العلم الألماني فوق المندوبية السابقة"[17].

وأقدمت السلطات الإسبانية في إطار تأكيد خطواتها الرامية لتأكيد اندماج المدينة في منطقة الحماية الإسبانية التي كانت تسير خلال هذه الفترة من طرف المندوب السامي كارلوس أسينسيو على تنظيم زيارة رسمية للخليفة السلطاني الحسن بن المهدي. ويقدم الأرشيف الفرنسي استعراضًا مفصلًا لهذه الزيارة التي تمت بتاريخ 21 آذار/ مارس، إذ يشير أحد التقارير الفرنسية إلى ما يلي:

"يوم الجمعة كان يومًا حافلًا باستقبال الخليفة السلطاني الحسن بن المهدي، وقد حضر هذا الأخير بالسيارة رفقة القائد الإسباني من تطوان، وبعد ذلك انخرط في تظاهرة احتفالية صاخبة امتدت طوال اليوم، حيث دشنها حوالى الساعة الحادية عشرة صباحًا بالقيام بجولة ممتطيًا الحصان في اتجاه محطة القطار، حيث كانت القوات الخليفية بانتظار قدومه. وبمجرد حلوله بالمكان انطلق حوالى أربعة آلاف جندي للتظاهر احتفالًا بمقدمه، لينطلق بعد ذلك للجامع الأكبر في السوق الصغير، حيث أدى صلاة الجمعة باسم السلطان محمد بن يوسف، ومن هذا المسجد انطلق الموكب في اتجاه ضريح الولي بوعراقية حيث ذُبح ثور بالمناسبة، وقد توجه بعد ذلك في اتجاه فيلا هاريس حيث التقى بعناصر من الجهاز الدبلوماسي بالمدينة لكل من إنكلترا وبلجيكا وهولندا وإيطاليا والبرتغال، إضافة إلى ثلاثة قناصل ألمان ... ولم يصل لمنزل الباشا الكلاوي إلا حوالى الساعة الرابعة، حيث كان من المتوقع حضور السلطان السابق مولاي عبد العزيز، غير أن هذا الأخير اعتذر عن حضور جميع المراسيم، ولم يقبل سوى بتناول كأس شاي بعد وجبة الغداء الرسمي الذي دعيت إليه الشخصيات المهمة بالمدينة. وكان هناك ما يقرب من أربعين طاولة على النمط المغربي ... وفي طاولة الخليفة خُصص مقعد للمندوب السامي الإسباني إضافة لأخ الخليفة السلطاني ... وبعد الانتهاء من الغداء حوالى الساعة السادسة مساءً أعلن قدوم السلطان السابق مولاي عبد العزيز، الذي لم يقعد سوى عشر دقائق، وعندما همّ هذا الأخير بالمغادرة صاح الخليفة السلطاني: "يحيا سيدنا المحترم عبد العزيز"، وصاح المكي الناصري - زعيم حزب الوحدة المغربية - بدوره قائلًا: "يحيا سيدنا عبد العزيز"؛ "يحيا سعادة الخليفة"، "تحيا الأسرة العلوية"، وقد قوبلت هذه العبارات بالتصفيق من طرف الحاضرين وبحماسة كبيرة"[18].

16 اعتبر عبد الخالق الطريس في مقال له أنّ هذه الإعادة "مشروعة لأنها أخذت منهم قهرًا سنة 1914 عند إعلان الحرب العالمية الأولى، وأما الاحتفال الذي أقيم بالمناسبة فإنه احتفال بحق مغصوب أخذ منها بالقوة فأعادته هي عن طريق العدالة والشرع". عبد الخالق الطريس، "إعادة دار المندوبية السعيدة بطنجة لأصحابها وذويها"، جريدة **الحرية**، 17 آذار/ مارس 1941.

17 مذكرة استعلاماتية من أحد عناصر الاستخبارات الفرنسية بطنجة لمكتب الشؤون السياسية بالرباط بتاريخ 17 آذار/ مارس 1941:
Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°275.

18 تقرير أعده الجنرال هنري مارتين Henri Martin قائد جهة مراكش الذي كان خلال هذه الفترة في زيارة لطنجة، تحت عنوان "الأحداث الأخيرة في طنجة" وبعثه إلى مكتب الشؤون السياسية بالرباط بتاريخ 25 آذار/ مارس 1941:
Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N° 275.



وقد نقلت الصحف المغربية والأجنبية بدورها مظاهر الاحتفالات التي رافقت تعيين باشا المدينة الجديد، كجريدة **الحرية** التي أشارت إلى أنّ مدينة طنجة شهدت في يوم الأحد 23 آذار/ مارس 1941 انطلاق العديد من التظاهرات الاحتفالية بهذه المناسبة "كقيام فيالق من المحلات الخليفية بالمرور من شارع مرشان في اتجاه مقر الباشوية القديمة بالقصبة، في حين كانت هناك فيالق أخرى بالسوق البراني قصدت بدورها الجامع الأكبر، حيث تجمع جمع غفير من ساكنة المدينة لسماع ظهير من الخليفة السلطاني بتعيين العربي التمسماني باشا على المدينة، حتى لم يعد المسجد قادرًا على احتواء جميع الحاضرين الذين انفضوا إثر سماعهم لظهير التعيين، لينتقلوا بعد ذلك لمقر الباشوية من أجل تقديم التهاني للباشا القاضي من دون أن تشهد المدينة وقوع أية حوادث"[19].

وإذا كانت هذه التحركات نموذجًا من التظاهرات الرسمية التي كانت السلطات الإسبانية بالمدينة تعمل على تنظيمها من أجل إعطاء الشرعية الضرورية لمواكبة مختلف التغيرات التي تشهدها المؤسسات بالمدينة، فإنها بالضرورة تدفعنا من أجل الوقوف على مختلف ردود الأفعال التي تم التعبير عنها من أطراف أخرى لم تكن تمثل وجهة النظر الرسمية التي تتبناها إسبانيا في المدينة بالضرورة.

ثانيًا: ردود الأفعال تجاه الاحتلال الإسباني لطنجة

أفرز الاحتلال الإسباني لمدينة طنجة ردود أفعال مختلفة، تباينت حسب الطرف المعني بهذا الحدث والمتمثل إما في ساكنة المدينة المسلمة، أو الحركة الوطنية، أو السلطان، أو الدول الأجنبية، باعتبار أنّ كلّ طرفٍ تعامل معه وفق تصوراته الخاصة.

فقد استقبلت ساكنة المدينة ولا سيما المغاربة عمومًا هذا الاحتلال بشكل إيجابي، بل انخرطت في التعبير عن فرحها بهذه المناسبة أيضًا. وبعيدًا عن الكتابات التي اهتمت بتأريخ هذه المرحلة سواء من الجانب الإسباني أو من الجانب المغربي، والتي ربما لم تتخذ موقفًا حياديًا في إبلاغ صورة حقيقية عما جرى، فإنّ الأرشيف الفرنسي يقدّم بالمقابل إجابات ذات أهمية بالغة، في هذا الصدد، كالتقارير التي أنجزت خلال هذه الفترة، ومن ضمنها على سبيل المثال تقرير للويس كوس Louis Gousse الذي عاصر هذه الأحداث، بحكم إقامته في المدينة خلال هذه الفترة، والذي يقدّم لنا، مع أنه يمثل السلطات الفرنسية، صورة معبّرة عن تفاعل الساكنة المحلية مع الاحتلال الإسباني لها، وهو ما من شأنه أن يبعده عن أي تحيّز، لأنّ من مصلحة فرنسا أن تنقل صورة مغايرة لما يتضمنه التقرير، إذ تضمن وصفًا لهذا الحدث جاء فيه ما يلي: "إن دخول الإسبان لمدينة طنجة قد قوبل بحماسة كبيرة من طرف ساكنة المدينة الذين نظروا للإسبان باعتبار أنهم يمثلون نظامًا جديدًا يحمل في طياته العديد من المزايا الإيجابية، فعندما وطئ الإسبان تراب مدينة طنجة عبّرت كل الساكنة عن فرحها، لقد التقيت شخصًا مسنًا فقيرًا كان يشارك في التظاهرات بدوره للتعبير عن فرحته، وقد خاطبني قائلًا: إذا استطعت هذه الليلة فسأصنع كسكسًا لذيذًا؛ إنّ الاسبان هنا لذا سنكون سعداء أكثر"[20].

19 جريدة **الحرية**، 23 آذار/ مارس 1941. واعتبر عبد الخالق الطريس أنّ تعيين باشا طنجة يوم 16 آذار/ مارس: "كان يومًا تاريخيًا في حياة طنجة العزيزة؛ تلك المدينة البائسة التي ابتلاها الله بذلك النظام الغريب نظام الدولية التي كانت تعاني من جرائه أهوال التجزئة والعزلة عن باقي أطراف الإمبراطورية الشريفة". جريدة الحرية، 17 آذار/ مارس 1941.

20 تقرير من لويس كوس وضع تحت طلب من ساكنيس Sagnes بتاريخ 2 شباط/ فبراير 1942:
Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°270.

وذكرت جريدة **الحرية** أنه أعلم رسميًا بالمدينة بتاريخ 14 حزيران/ يونيو أنّ الجيوش الخليفية بأمر من الحكومة الإسبانية وصلت إلى طنجة لتحافظ مؤقتًا على حيادها وتضمن الأمن فيها، وأنّ الاحتلال وقع بكل هدوء من طرف الجيوش الخليفية لكي لا يحوم الشك حول النيات الإسبانية. جريدة **الحرية**، 15 حزيران/ يونيو 1940.

وقد أضافت مذكرة استعلاماتية فرنسية أخرى أنّ السبب الأساسي وراء عدم اتخاذ الساكنة المحلية موقفًا سلبيًا يكمن في بقاء المندوب السلطاني في المدينة، إذ أشارت إلى ذلك بصريح العبارات التالية: "إنّ أغلبية الساكنة منذ دخول القوات الخليفية للمدينة يعتبرون أن لا شيء تغير باعتبار أنّ المندوب ما زال حاضرًا وهو يمثل السلطان"[21].

وتجد هذه العبارات الكثير من السند التاريخي؛ إذ سجل الأرشيف الفرنسي بالفعل بعض الاختلافات الناتجة من رد فعل ساكنة المدينة؛ فقد كانت مفاجأتهم شديدة إثر علمهم بقرار طرد المندوب السلطاني من المدينة بتاريخ 15 آذار/ مارس 1940، خاصة أنه في اليوم نفسه جرى تداول العديد من الإشاعات في المدينة، من قبيل أنّ الألمان سيحتلون مقر المندوبية الذي كان يعتبر من ضمن أملاكهم، وهو ما تبلور في استقبال بارد من طرف الساكنة إثر رفع العلم الألماني فوق مقر المندوبية السلطانية[22]، فالساكنة كانت حتى تلك الفترة تنتظر تحسنًا في أوضاعها لم يتبلور على أرض الواقع بقدر ما كانت السلطات الإسبانية تشدد من قبضتها على المدينة بمرور الوقت.

وفي الواقع لم تكن هذه هي نظرة الساكنة المحلية فقط؛ إذ عبرت مختلف المدن المغربية عن رفضها للقرار الذي اتخذته السلطات الإسبانية لطرد المندوب، معتبرة أنّ هذا القرار بمنزلة إهانة تمسّ شخص السلطان ذاته، ولا سيما من طرف النخبة المثقفة بمدينة وجدة التي اعتبرته تجاسرًا من طرف السلطات الإسبانية ما كان يجب السكوت عنه، كما أبلغ ذلك قائد الأمن المحلي روكس Roux في وجدة لمكتب الشؤون السياسية بالرباط بتاريخ 20 آذار/ مارس 1941[23].

وكذلك الأمر بالنسبة إلى مدينة الرباط؛ إذ أكد قائد أمن المنطقة هياسينث Hyacinthe أنّ "أحداث طنجة ولّدت لدى الساكنة المسلمة في المنطقة السلطانية شعورًا تبلور في اتجاهين متعاكسين، ففي صفوف النخبة المثقفة نجد عدم الرضا عن هذا الحدث واعتباره ضربًا للسيادة السلطانية في المدينة، وهذا الشعور تضاعف بوجود قلق حول المصير المقرر للمنطقة، والموقف الآخر يتجلى في فئة التجار الذين اعتبروا أنّ هذه المرحلة لازمة ولا بد منها من أجل تطوّر التأثير الإسباني الألماني في المغرب، واعتباره ضرورة لتحسين أوضاعهم الاقتصادية مما جعلهم يعلقون آمالًا على ألمانيا من أجل بلوغ هذه الغاية، لكنّ هذين الاتجاهين التقيا حول اعتبار قرار طرد المندوب بمنزلة ضربة للنفوذ الفرنسي"[24].

ولم تخرج مراكش عن بقية المدن المغربية، إذ خلّف طرد المندوب السلطاني محمد التازي من طنجة في اتجاه الرباط موجةً من الذعر لدى الساكنة المراكشية معتبرة إياه إهانة لا يمكن التساهل معها وتجاوزها، كما تضمنت ذلك مذكرة مبعوثة من قائد الأمن بالمنطقة المدعو شابوي Chapuis[25]، وهو المضمون نفسه الذي تضمنته مذكرة قائد الأمن بمدينة فاس والمدعو أوستريك Oustric، الذي أشار لبلوغ أخبار للساكنة المحلية حول الاحتجاج الذي قدمه السلطان محمد بن يوسف لإسبانيا في هذا الصدد[26].

وبالفعل احتوى الأرشيف الفرنسي في هذا الصدد على نصّ الاحتجاج الرسمي الذي قدّمه السلطان محمد بن يوسف للمقيم العام الفرنسي بالرباط طالبًا منه إبلاغ الحكومة الإسبانية بموقفه الرافض لإقدامها على ضم المدينة، وقد بلور هذا الاحتجاج بالصيغة التالية: "سعادة المقيم العام لدولة فرنسا، فبمناسبة دخول إيطاليا في الحرب أبلغت دولة إسبانيا بطريق المخابرة الدبلوماسية بأنها تريد بصفتها دولة غير محاربة، أن تتخذ بعض الاحتياطات في منطقة طنجة للمحافظة على النظام والأمن فيها، وفعلًا اتخذت تلك الاحتياطات ونشرتها من غير أن نعترض عليها، غير أنّ الحكومة الإسبانية ظهر لها أن تزيد في تلك الاحتياطات لدرجة جعلتها تعطّل سير النظم المتأسسة بمواثيق

---

21 مذكرة استعلاماتية فرنسية، 29 تشرين الثاني/ نوفمبر 1940:
Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°270.

22 مذكرة من أحد عناصر الاستخبارات الفرنسية بطنجة لمكتب الشؤون السياسية بالرباط بتاريخ 17 آذار/ مارس 1941:
Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°275

23 مذكرة من القائد روكس بوجدة لمدير الأمن العام بالرباط بتاريخ 20 آذار/ مارس 1941، المرجع نفسه.

24 مذكرة من القائد هياسينث بالرباط لمدير الأمن العام بالرباط بتاريخ 31 آذار/ مارس 1941، المرجع نفسه.

25 مذكرة من القائد شابوي بمراكش لمدير الأمن العام بالرباط بتاريخ 21 آذار/ مارس 1941، المرجع نفسه.

26 مذكرة من القائد اوستريك بفاس لمدير الأمن العام بالرباط بتاريخ 16 نيسان/ أبريل 1941، المرجع نفسه.

دولية ومقررة بظهير شريف، ولم يقف بها الأمر عند هذا الحد، بل أمرت المندوب السلطاني بإفراغ المندوبية السلطانية بدعوى أنها قررت حذفها من منطقة طنجة التي صممت على إدخالها في منطقة نفوذها من إيالتنا الشريفة. إنّ الواجبات الملقاة على عاتقنا وتعهدنا بتسيير شؤون رعيتنا والدفاع عن حقوقها تدفعنا لتقديم هذا الاحتجاج القوي على هذه الاجراءات الصادرة من جهة إسبانيا لوحدها من دون موافقتنا وبمخالفة قواعد حقوق الدول ومحافظين على كل ما لعرشنا السلطاني من الحقوق والامتيازات المتعلقة بالنظام الأساسي لطنجة، ولذلك أرجو من حكومة دولة فرنسا أن تبلغ نص هذا الاحتجاج باسمنا للحكومة الإسبانية"[27].

ولعل إقدام السلطان على هذه الخطوة يأتي بعد إدراكه أن سلسلة التجاوزات التي أقدمت عليها السلطات الإسبانية بالمدينة تذهب في اتجاه حذف النظام الدولي الذي كانت تخضع له في ما سبق، والتي تعهدت إسبانيا في ما قبل بالمحافظة عليه، عن طريق إدخال فرنسا في القضية باعتبارها الناطق الرسمي باسم المغرب خارجيًا من جهة، وكونها ذات امتيازات في مدينة طنجة مقارنة مع بقية القوى الأخرى من جهة أخرى، مما يدفعنا لاستحضار الموقف الفرنسي من الاحتلال الإسباني للمدينة في 14 حزيران/ يونيو 1940.

ويقدم الأرشيف الفرنسي في هذا الصدد إجابات غنية في ما يخص موقف فرنسا من النيات الإسبانية لاحتلال طنجة حتى قبل أن تتحقق على أرض الواقع، ورغبتها في الاستفادة من دعم بريطانيا لأجل الوقوف في وجه هذه النيات باعتبار موقف هذه الأخيرة من ضم الإسبان لطنجة. فبتاريخ 14 نيسان/ أبريل 1939 بعث وزير الخارجية الفرنسي جورج بونيي Georges Bonnet برقية مستعجلة للسفير الفرنسي بلندن أخبره فيها بما يلي: "لقد أخبرنا القنصل الفرنسي في برشلونة أن الإسبان يحضرون للهجوم على طنجة، وقد يبدو أن هذا التهديد يجب أن يؤخذ في الاعتبار نظرًا للمعلومات التي وصلتنا من المقيم العام الفرنسي بالرباط، والقنصل العام الفرنسي بتطوان، حيث أخبرني هذا الأخير بوصول ما يقارب اثني عشر ألف رجل من القوات لمدينة سبتة، وهو ما أكده الجنرال نوكيس كذلك ... ويجب أن تعلموا الحكومة البريطانية لكي تأخذ هذه المسألة في اعتباراتها"[28].

وعلى الرغم من عدم تجاوب بريطانيا مع تخوفات الفرنسيين بالنظر للظرفية التي كانت تعيشها قبيل اندلاع الحرب العالمية الثانية، فإنّ ذلك لم يمنع فرنسا من اتخاذ الحذر، والتأكيد على ضرورة تحييد إسبانيا من الصراع الدولي، لأن من شأن دخول هذه الأخيرة إلى جانب ألمانيا النازية أن يبعثر الأوراق السياسية لهذه الدولة، ويهدد مصلحة هذه الدول في الحفاظ على طنجة محايدة، إذ بعث وزير الخارجية الفرنسي جورج بونيي تلغرافًا بتاريخ فاتح أيلول/ سبتمبر 1939 أي - تاريخ اندلاع الحرب العالمية الثانية - لكل من ممثلي فرنسا في الرباط ومدريد ولندن وروما ولاهاي ولشبونة وبروكسيل وطنجة؛ جاء فيه ما يلي: "أرجو منكم أن تبلغوا بشكل عاجل الحكومة الإسبانية عن رغبتنا في التشاور معها بسبب المصالح الخاصة لكل من فرنسا وإسبانيا، ورغبة فرنسا في ضمان حيادية مدينة طنجة بسبب الحرب"، وقد أضاف قائلًا: "نحن لن نبقى مكتوفي الأيدي ونحن نرى طنجة تفقد حيادها على يد دولة أخرى"[29].

وإذا كانت الظرفية التي اجتازتها فرنسا إبان الحرب العالمية الثانية قد حتمت عليها اتخاذ موقف تشاركي مع إسبانيا، من أجل ضمان حياد مدينة طنجة، والتي ارتأت السلطات الإسبانية أن تبلوره في إطار احتلالها للمدينة يوم 14 حزيران/ يونيو، فإن ذلك لم يمنعها بالمقابل من إيلاء أهمية كبيرة لمختلف التطورات التي مرت بها المدينة طوال فترة الاحتلال الإسباني لها، وهو ما سمح لنا بالمقابل بالخروج برؤية

---

27 Copie de la protestation officielle addressee au resident general le 21 novembre 1940 par S.M.le sultan, au sujet du coup de force des espagnols sur tanger, Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°270.

28 رسالة من وزير الشؤون الخارجية الفرنسي جورج بونيي للسفير الفرنسي بلندن بتاريخ 14 نيسان/ أبريل 1939:
D.D.F: 1932 - 1939, tome 15, Paris, imprimerie nationale, 1986, pp. 632 - 633.

29 رسالة من وزير الشؤون الخارجية الفرنسي جورج بونيي لبعض ممثلي فرنسا في الخارج بتاريخ 1 أيلول/ سبتمبر 1939:
D.D.F: 1932 - 1939, tome 21, p. 338.

وقد عثرنا على تلغراف مرسل من وزير الشؤون الخارجية الفرنسي جورج بونيي للجنرال نوكيس قبل هذا التلغراف بيوم واحد، وجاء فيه ما يلي: "إن تصرفنا في الظروف الحالية يجب أن ينبع من مصلحتنا أولًا وأخيرًا: ألا وهي تحييد إسبانيا، إن إرادتنا الحقيقية هي احترام حيادية مدينة طنجة"، المرجع نفسه.

واضحة عن هذه الفترة من خلال كثرة الوثائق التي وقفنا عليها في هذا الصدد، والتي لا يسعنا المقام للوقوف عليها بأكملها، على الرغم من أنها تقدم إجابات شافية ليس بالنسبة إلى مركز فرنسا في هذه المدينة فحسب، والذي عرف بعض التغيرات المؤقتة، بل كذلك بالنسبة إلى الحركة الوطنية المغربية التي عبرت بدورها عن ردود أفعال مواكبة لمختلف الخطوات التي أقدمت عليها السلطات الإسبانية بالمدينة.

وتجلت أولى هذه الردود في التعبير عن مواقفها المؤيدة للاحتلال الإسباني للمدينة على صفحات الجرائد المغربية، كجريدة **الحرية** لسان حال حزب الإصلاح الوطني، التي نشرت في 15 حزيران/ يونيو 1940 مقالًا تعبر فيه عن موقفها من الاحتلال قائلة: "نحن متفقون مع شرط أن تبرز إسبانيا عن حسن نواياها كما تدعي"، غير أن هذا الترحيب الذي عبرت عنه العناصر الوطنية المغربية ما لبث أن تعرض لبعض الفتور، إثر شكوك برزت لدى هؤلاء بتصميم إسبانيا على ضم المدينة للتراب الإسباني. وما زكى هذه الشكوك نشر جريدة **إسبانيا** بتاريخ 19 تموز/ يوليو 1940 مقالًا معنونًا بـ "طنجة بلدة إسبانية"[30]، مما خلف ردود أفعال رافضة لهذا التصور الإسباني، خاصة مع اعتبار هذه الجريدة بمنزلة ناطق رسمي باسم الحكومة الإسبانية. وهو ما جعل الصحف الحزبية تنشط كذلك من أجل التعبير عن مواقف الحركة الوطنية المغربية علنيًا، وقد نشرت جريدة **الحرية** في هذا الصدد بتاريخ 24 تموز/ يوليو مقالًا للتهامي الوزاني تحت عنوان "إن طنجة ليست لا إسبانية ولا فرنسية، وإنما مغربية لحمًا ودمًا وجبالًا ووهادًا وطابعًا وروحًا"[31]، وأعقب عبد الله كنون في اليوم التالي، على صفحات الجريدة نفسها بمقال بعنوان "طنجة مغربية وستبقى مغربية إلى الأبد"، معترضًا من خلاله على ما صدر من **إسبانيا** ومؤكدًا أنّ دخول جنود المحلة الخليفية إلى طنجة كان لحفظ الأمن ليس إلا. وتسبب هذا المقال في تعطيل جريدة **الحرية** لمدة ثمانية أيام من طرف نائب الأمور الوطنية ماريانو ألونسو Mariano Alonso بتاريخ 27 تموز/ يوليو 1940.

غير أنّ فكرة ضمّ طنجة إلى التراب الإسباني ما لبثت أن تبددت بإصدار الجنرال فرانسيسكو فرانكو بتاريخ 23 تشرين الثاني/ نوفمبر 1940 قرارًا مؤكدًا من خلاله أنه بعد إلحاق المدينة بمنطقة الحماية الإسبانية في المغرب، "أصبح من الضروري تطبيق نظام قانوني في تلك الجهات اتقاء الشكوك والأوهام"[32].

وربما ينبع ترحيب الأحزاب المغربية بالاحتلال الإسباني للمدينة، أساسًا، من تفضيل الأحزاب الوطنية لضم مدينة طنجة للمنطقة الخليفية التابعة للحماية الإسبانية بدل بقائها خاضعة للنظام الدولي، باعتبار أن دخولها تحت إشراف الخليفة السلطاني من شأنه أن يساهم في استعادة ساكنة طنجة المسلمة لحقوقها التي حرمت منها على عهد النظام الدولي الذي لم يساهم سوى في تفقير الساكنة المحلية على حساب مصالح الأجانب بالمدينة. وقد عبر هؤلاء على إثر هذا الموقف عن ترحيبهم بتعيين العربي بن محمد التمسماني باشا لطنجة على أعمدة الصحف، كجريدة **الحرية** التي نشرت بتاريخ 24 آذار/ مارس 1941 ما يلي: "لقد كان لهذا العهد الجديد وقع في النفوس ما الله به عليم، عهد طالما تمنيناه ودعونا له سرا وجهرا عهد تنضم فيه طنجة للمنطقة الخليفية، عهد يحق لطنجة أن تتخذه عيدا يوم تحرر فيه طنجة من ربقة الظلم والاستبداد، وذلك بفضل مولانا الخليفة المحبوب"[33].

وفي المقابل، لم يكن ممكنًا الترحيب باحتلال الإسبان للمدينة من دون اتخاذ موقف من الألمان الذين اعتبروا أكبر المستفيدين من هذا الاحتلال، ولقد عبرت الأحزاب الوطنية كحزب الإصلاح الوطني عن فرحته باسترداد الألمان لدار المندوبية، معتبرة أنها تسترد حقوقها الطبيعية التي سلبت منها، وأنّ ألمانيا دولة صديقة لطالما دافعت عن المغرب، ومن حقها أن تنال حقوقها السليبة، ملقيًا اللوم على النظام الدولي الذي حرم المغاربة من حقوقهم. ولعل هذه الجملة التي تضمنها أحد المقالات هي إجابة في الواقع عن الداعي الأساسي وراء الترحيب

30 *España*, 19/7/1940.

31 وقد عبر عن موقفه قائلًا: "لن نسمح في طنجة ما دامت مرتبطة بالمغرب تكون جزءًا من جغرافيته ولا حدود بينها وبينه أن تفصل عن القطر بهذه السهولة". جريدة **الحرية**، 24 تموز/ يوليو 1940.

32 الوزاني، ص 284.

33 جريدة **الحرية**، 24 آذار/ مارس 1941.

والدعم بالقول: "ألمانيا بالنسبة إلينا أمة صديقة حميمة عرفت كيف تظهر ذلك في أشد أوقات المغرب حرجًا، فهي المدافعة بالأمس عن استقلاله، وهي اليوم محط آماله في إرجاع ذلك الاستقلال المغصوب والعزة المداسة"[34].

وإذا كانت الأحزاب الوطنية قد عملت منذ البداية على استغلال الظروف الجديدة التي تمر منها المدينة إثر الاحتلال الإسباني لها، ومحاولة قطف ثمار الدعم والترحيب الذي عبرت عنه بوضوح للسلطات الإسبانية، بتنشيط العمل السياسي عبر عقد التجمعات السياسية العلنية بالمدينة، والتي كانت الاستخبارات الفرنسية تعمل على تتبعها من أجل وضع الإقامة العامة الفرنسية في الصورة، كما هو الأمر بالنسبة إلى محمد المكي الناصري زعيم حزب الوحدة المغربية الذي عقد بتاريخ 21 آب/ أغسطس 1941 تجمعًا كبيرًا في الجامع الأكبر، وعلى الرغم من أنّ المناسبة كانت دينية، فإنّ المكي الناصري استغلها من أجل تحويلها لمناسبة سياسية عن طريق إلقاء خطاب سياسي ضد السياسة الفرنسية في المغرب. وعلى الرغم من أنّ هذه التجمعات السياسية لم تكن تتخذ من السياسة الإسبانية موضوعًا لانتقاداتها في هذه الفترة، فإنّ ما كان يترتب عليها من تهييج الرأي العام بالمدينة للانخراط في تظاهرات كانت تربك الأمن بالمدينة، كالتظاهرة الغفيرة التي انطلقت من الجامع الكبير بتاريخ 15 تشرين الأول/ أكتوبر، والتي ترتب عليها توجيه استدعاء من طرف كارباجال Carvajal للمختار بن الصديق أحرضان، رئيس فرع حزب الوحدة المغربية بطنجة، إذ وجه له كارباجال انتقادات واتهامات في هذه الصدد قائلًا له: "أعرف أنّ حزبكم يحتوي على عناصر متعاطفة مع الإنكليز وأنّ التظاهرة التي انطلقت يوم 15 تشرين الأول/ أكتوبر ما هي إلا نتيجة لدعاية بريطانية ضد إسبانيا، فأمين الحزب عبد الصادق الفريحي كان من بين المتظاهرين، وهو ما سيدفعنا لفتح تحقيق جدي في الأمر"[35].

ولعل هذا التحقيق، حسب معطيات إحدى المذكرات الاستعلاماتية الفرنسية التي اهتمت بتحليل الحالة السياسية بطنجة خلال سنة 1941، كان هو السبب وراء التراجع عن الترخيص الممنوح للأحزاب المغربية في المدينة، كحزب الإصلاح الوطني بزعامة عبد الخالق الطريس وحزب الوحدة المغربية بزعامة محمد المكي الناصري، باتفاق الجنرال أوركاز Orgaz مع حكومة مدريد، والذي سيتخذ تاريخ فاتح كانون الثاني/ يناير بداية له. وقد أشارت المذكرة نفسها لاجتماع سياسي جمع بين كل من أحمد بلافريج والتهامي الوزاني ومحمد أقلعي ومصطفى الخمال وعبد القادر الدزيري وعبد الوهاب بناني ومحمد كنون في منزل عبد الله كنون بتاريخ 25 تشرين الأول/ أكتوبر 1941، حيث أخبرهم أحمد بلافريج من مصادر موثوقة أنّ الوطنيين المغاربة سيكونون راضين عن مصير المغرب إثر توقيع معاهدة السلام بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية[36].

وإذا كانت عناصر الحركة الوطنية قد بدأت تراهن منذ بداية الأربعينيات على الإيجابيات التي يمكن أن يجنيها المغرب بعد نهاية هذه الفترة الحرجة من تاريخه، فإسبانيا تحت زعامة فرانكو كانت لها وجهة نظر مغايرة تمامًا لهذه التطلعات. فردًا على قرار نزول قوات الحلفاء على شواطئ شمال أفريقيا في تشرين الثاني/ نوفمبر 1942 في إطار الصراع القائم آنذاك، أعطى فرانكو أوامره لمندوبه السامي في تطوان بإلحاق طنجة وإدماجها بشكل كامل بالمنطقة الخليفية في كانون الثاني/ يناير 1943، على الرغم من أنّ الرئيس الأميركي أبلغه شخصيًا بأنّ العمليات لا تهدد بتاتًا إسبانيا[37].

وإذا كانت السلطات الإسبانية قد تدرجت في الخطوات التي اتخذتها من أجل الوصول إلى إدماج مدينة طنجة بشكل تام في المنطقة الخليفية، فإن المدينة قد عرفت بالمقابل تدهورًا في أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية منذ اقتحامها لأول مرة من طرف القوات الخليفية في 14 حزيران/ يونيو 1940؛ وفي مقدمة هذه المشاكل أزمة التموين بالمواد الأساسية. وقد التقت الكتابات الوطنية مع الأجنبية من أجل إبراز

34 جريدة **الحرية**، 18 آذار/ مارس 1941.

35 مذكرة استعلاماتية من أحد عناصر الاستخبارات الفرنسية لمكتب الشؤون السياسية بالرباط بتاريخ 11 تشرين الأول/ أكتوبر 1941: Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°384.

36 مذكرة استعلاماتية من أحد عناصر الاستخبارات الفرنسية لمكتب الشؤون السياسية بالرباط بتاريخ 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 1941، المرجع نفسه.

37 "Le débarquement en Afrique du Nord," *informations Nord-Africaines*, N° 9 (Mai 1952), p. 9.

الانعكاسات السلبية على ساكنة المدينة، على الرغم من محاولة الكتابات الإسبانية التقليل من خطورتها. وأشارت الوثائق الفرنسية المعتمدة في هذا الصدد إلى إقدام عناصر تنتمي لحزب الوحدة المغربية على اللقاء بمسؤولين إسبان في المدينة منذ 10 كانون الثاني/ يناير 1941 من أجل النقاش حول مسألة التموين بالمدينة، فقد نهجت هذه العناصر طريقة ذكية من أجل لفت الانتباه لما تعانيه المدينة من أزمات اقتصادية، متجلية في الإشارة إلى هؤلاء المسؤولين الإسبان بداية للفرح الذي عبرت عنه ساكنة المدينة من جراء انتهاء النظام الدولي بها والغريب عنها، وترحيبهم بقدوم الإسبان لما يعلقون عليهم من آمال في تحسين وضعيتهم، مما اعتبر تمهيدًا من أجل المطالبة بضرورة الاهتمام بهذه الساكنة التي تتعرض للإهانة اليومية من طرف رجال الشرطة الإسبانية الذين يلجؤون لاستخدام الهراوات من أجل تفريق المتظاهرين المتجمهرين أمام المحلات التجارية، مؤكدين في الأخير على ضرورة أخذ الاحتياطات اللازمة، حتى لا يستغل أعداء إسبانيا هذه الوضعية من أجل القول إن الإسبان مسؤولون عن وضعية المدينة المتدهورة، وأن النظام الجديد هو قاس مقارنة مع النظام السابق[38].

غير أنّ هذه المحاولة وغيرها الرامية لإثارة انتباه السلطات الإسبانية للحالة المتدهورة التي تعيشها المدينة لم تفلح في تحسين هذه الوضعية، ولو على الصعيد السياسي. وكانت الإقامة العامة الفرنسية بالرباط بدورها حريصة على تتبع هذه المرحلة التي تمر منها مدينة طنجة، وهو ما جعلها تطالب بالعديد من التقارير السياسية التي كانت تحلل وضعية المدينة على الأصعدة كافة منذ دخول الإسبان إليها. ومن أبرز هذه التقارير تقرير للويس كوس الذي أنجز بتاريخ 2 شباط/ فبراير 1942، فقد أشار في تحليله للوضع السياسي بالمدينة كما يلي:

"لقد عبرت الأحزاب المغربية عن فرحتها بإلغاء النظام الدولي بالمدينة، وأرادت بدورها أن تستفيد من هذه التطورات الجديدة، وتدخل في غمار اللعبة الجديدة؛ إذ عقدت التجمعات السياسية من طرف العناصر الوطنية التي علقت آمالًا على دخول الإسبان للمدينة، لكنّ هذه الآمال لم تتحقق؛ إذ لم تمر سوى أشهر حتى برز العكس، ليس فقط بالنسبة إلى الساكنة المحلية التي لم تعايش أية إيجابيات منذ سقوط المدينة تحت يد الإسبان، بل الأكثر من ذلك تدهورت الأوضاع وازدادت تكلفة المعيشة ... وسجلنا بعد ذلك تراجع الحماس الأولي الذي عبرت عنه الحفلات الصاخبة المرافقة لدخول الإسبان لطنجة، وقد صبت ساكنة المدينة غضبها على إسبانيا من جهة، وعلى الأحزاب المغربية كحزب الوحدة المغربية وحزب الإصلاح الوطني من جهة أخرى - إن الطريس والناصري كاذبين؛ الأول ناطق باسم ألمانيا والثاني ناطق باسم فرانكو، فلا أحد منهما يتحدث باسم المسلمين - هكذا سمعت من أحد السكان المسلمين ... وقد انعكس هذا الشعور على ساكنة المدينة التي لم تعد ترتاد التجمعات الحزبية خلال هذه الفترة"[39].

وهو ما كانت تنظر إليها السلطات الفرنسية بعين الرضى، فقد اعتبرت من جهتها أن هذه السياسة ستنعكس إيجابيًا على فرنسا منذ هذه الفترة، بتحسين صورتها في المدينة نتيجة خيبة الأمل التي تشكلت من وراء السياسة الإسبانية في المدينة. وقد أشار تقرير لويس كوس إلى ذلك قائلًا: "سمعت أحد الشيوخ المسنين في المدينة يقول: لقد كان الريسوني يعلن مرارًا أنه سيأتي يوم وتندمون فيه على غياب فرنسا، وها قد أتى ذلك اليوم"[40].

وإذا كانت الأحزاب الوطنية قد راهنت على كل من ألمانيا وإسبانيا من أجل الحصول على استقلال المغرب، فإن تاريخ 8 تشرين الثاني/ نوفمبر 1942 قد شكل بداية التراجع عن هذه الرؤية إثر نزول الحلفاء في المغرب[41]، ذلك أنّ الأحزاب قد اقتنعت بأنّ السياسة الإسبانية لم تكن تضع في حساباتها مصلحة المغاربة، كما كانت تدعي إعلاميًا، بقدر ما كانت تهتم فقط بترسيخ وجودها في هذه المنطقة ذات الأهمية

---

38 مذكرة استعلاماتية من أحد عناصر الاستخبارات الفرنسية بطنجة لمدير مكتب الشؤون السياسية بالرباط بتاريخ 11 كانون الثاني/ يناير 1941:
Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°384.

39 تقرير لويس كوس بتاريخ 2 شباط/ فبراير 1942:
Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°270.

40 Ibid.

41 Abdelmajid Benjelloun, *Approches du colonialisme espagnol et du mouvement nationaliste marocain dans l'ex-Maroc khalifien* (Rabat: Editions Okad, 2ème édition, 1990), p. 224.

الإستراتيجية، فبدأت مرحلة توظيف الصحف الوطنية من أجل إبراز الوضعية السيئة التي توجد عليها المدينة، فإن ساكنة المدينة اختارت أن تعبر بعد ترحيبها بدخول القوات الإسبانية للمدينة عن خيبة أملها من الأوضاع المحلية بتعليق العديد من المنشورات، كهذا المنشور الموقع من طرف أحرار طنجة، والذي علق على جدران المدينة بتاريخ 11 تشرين الأول/ أكتوبر، وهو يوجه انتقادات لاذعة لباشا المدينة الذي عينه الإسبان بعد طرد المندوب السلطاني، ولأهميته آثرنا إدراج جزء منه، وهو التالي: "فلتكن ذو حمايتنا على بال من جهة باشا طنجة وذلك أن أكثر الناس ضائعة في حقوقها وجلهم من خيار رجالها وصلاحها، وكرمائها وعلمائها وشرفائها مع أن فساقها وطلاحها ... حوائجهم مقضية عند باشا طنجة في طرفة عين ... ولا سيما إذا كان الواسطة في الدعوة يهودي، وأحرى إن كانت يهودية صغيرة السن، وأما التنبيه هو أن أهل طنجة قاطبة زالت من قلبهم صحبة إسبانيا حيث جعلت هذا الأحمق يحكم عليهم بجوره وطغيانه ... ألم ترى إسبانيا كيف كانت المندوبية، وكيف كان حكامها من المغاربة والفرنسيين يعطون الحقوق للكبير والصغير، ولهذا أكثر سكان طنجة يشكرون فضل فرنسا"[42].

وإذا كان هذا المنشور يشير بصراحة لموقف الساكنة المغربية من السياسة الإسبانية بالمدينة، ويتحسر على النظام الدولي السابق الذي كانت المدينة خاضعة له، على الرغم من اعترافه صراحة بهيمنة فرنسا على تسيير المدينة، فإنّ ذلك لدليل على أنّ الاحتلال الإسباني قد خلف أوضاعًا مزرية على جميع الصعد، إذ تفاقمت الوضعية الاقتصادية، وتردت الوضعية الاجتماعية، مما كان سببًا في نشوب العديد من مظاهر التوتر في المدينة خاصة بسبب أزمة التموين بالمواد الغذائية. فأغلبية الساكنة لم تكن تجد ما يكفيها من حاجات مما جعل تذمرهم يزداد مع مرور الوقت، خاصة أن هذا التذمر قد تزامن مع سياسة القمع التي نهجتها السلطات الإسبانية بالمدينة بعد تمكنها من وضع المدينة تحت سيطرتها المباشرة ملغية بذلك جميع مؤسسات النظام الدولي السابق[43].

وعلى الرغم من ذلك، فقد ظلت إسبانيا حتى آخر لحظة من سيطرتها على المدينة، تروج أنها تمكنت من تحسين الأوضاع بالمدينة، وأن احتلالها هدف أولًا وأخيرًا للحفاظ على حيادية المدينة، مسخرة في ذلك الصحف والمجلات والكتب لتلميع صورة الإسبان حتى بعد الانسحاب من المدينة[44]، إلا أنّ ذلك لم يشكل فارقًا بالنسبة إلى قوى الحلفاء التي عبرت عن رغبتها في عودة المدينة لخضوعها للنظام الدولي، وهو ما يعني ضمنيًا اضطرار الاسبان للتراجع عن هذا الاحتلال الذي دام خمس سنوات.

خاتمة

إذا كان خضوع مدينة طنجة للتدويل عام 1923 إيذانًا بوضعها تحت سيطرة النظام الدولي، وأجهزته، فمما لا شك فيه أنّ إسبانيا استغلت أول فرصة أتيحت لها عند اندلاع الحرب العالمية الثانية من أجل إلغائها لهذا النظام، لما يشكله من هيمنة وسيطرة فرنسية لم يكن لإسبانيا أن تتغاضى عنها وتتجاهلها، وخصوصًا عندما أوشكت فرنسا على السقوط تحت الضربات الألمانية، فكان أن انقضت إسبانيا على طنجة بتاريخ 14 حزيران/ يونيو 1940 واضعة حدًا لهذا النظام.

42 تجدر الإشارة إلى أن الرسالة الأصلية مليئة بالأخطاء الإملائية والنحوية، لذا تطلب الأمر تدخلنا لتصحيح البعض منها في النموذج أعلاه. لقد بعثت هذه الرسالة من طرف أحد عناصر الاستخبارات الفرنسية بطنجة لمدير الشؤون السياسية بالرباط بتاريخ 13 تشرين الثاني/ نوفمبر 1944:
Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°275.

43 وهو خلاف لما كانت تدعيه بعض الكتابات الإسبانية من أن مدينة طنجة عاشت خلال فترة الاحتلال الإسباني لها في سلام ورخاء بسبب الامتيازات التي حبتها بها الحكومة الإسبانية للنهوض بأوضاعها، في:
Epifanio Gonzalez Jimenez, *Gibraltar- El Mar- Africa- Tanger* (Madrid: Editiones Ares, 1953), pp. 83 - 84.

44 لقد كانت الحكومة الإسبانية وراء تأليف كتاب تحت عنوان **طنجة تحت الاحتلال الإسباني خلال الحرب العالمية الثانية**، أشارت من خلاله لنجاحها في الحفاظ على الأمن العام والدفاع عن حيادية المجال الطنجي إضافة لتزويد ساكنة المدينة بحاجاتها خلال الحرب العالمية الثانية.
Tanger sous le protectorat de l'Espagne pendant la guerre mondiale (Madrid: Ministère des Affaires Extérieures Juin 1940- Octobre 1945, 1946), p. 238.

وعلى الرغم من أنّ إسبانيا روجت أنها بتدخلها عسكريًا في طنجة قد تعهدت بضمان حياد المدينة ريثما ينتهي الصراع الدائر في أوروبا، فإنّ تعطيلها لسير المؤسسات الدولية بالمدينة، وإدماجها لها بشكل كامل في منطقة الحماية الإسبانية، يبرز أنّ المسألة تجاوزت ضمان الحيادية، ليعبر عن الطموحات الاستعمارية الإسبانية التي أرادت استغلال الظرفية الدولية من أجل تحقيقها لحلم طويل لطالما راودها بالسيطرة على طنجة.

وإذا كانت الحركة الوطنية المغربية قد تجاوبت إيجابيًا في بداية الأمر مع هذه الخطوة الإسبانية، معتبرة إياها فرصة لاستغلال الظروف الجديدة التي عليها المدينة من أجل تنشيط العمل السياسي بها، لما فيه من خدمة القضية المغربية عمومًا، فإنّ إقدام الإسبان على إدماج المنطقة بشكل تام بالمنطقة الخليفية، والذي اتخذ عدة مؤشرات أبرزها طرد المندوب السلطاني من مدينة طنجة، وسياسة القمع التي وظفتها ضد الوطنيين المغاربة، كانا عاملين أساسيين وراء تغيير موقفها لرفض الهيمنة الإسبانية الكلية على المدينة، شأنها في ذلك شأن ساكنة مدينة طنجة، وكذلك السلطان محمد بن يوسف الذي عبر في احتجاج رسمي عن موقفه برفضه ضم إسبانيا لطنجة وحذفها للنظام الدولي بها.

أما مدينة طنجة فقد عرفت طوال خمس سنوات من الاحتلال الاسباني لها تدهورًا في أوضاعها الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، جعل الساكنة تنخرط في العديد من الأشكال الاحتجاجية التي عبرت من خلالها عن تأزم أوضاعها في المجالات كافة، وهو على عكس ما كانت تروجه إسبانيا إعلاميًا.

وإذا كانت إسبانيا قد اغتنمت فرصة قيام الحرب العالمية الثانية من أجل الإقدام على فرض احتلالها لمدينة طنجة، فإنّ نهاية الحرب العالمية الثانية قد أفرزت رغمًا عنها ظرفية دولية فرضت عليها بالمقابل الانسحاب من المدينة، لتتخلص مدينة طنجة رسميًا من هذا الاحتلال بتاريخ 11 تشرين الأول/ أكتوبر 1945، لتعود للخضوع للنظام الدولي من جديد، غير أنّ هذا التاريخ حمل في طياته دلالة تاريخية مهمة، لكونه تضمن تغيرات جوهرية لم تمس إسبانيا فحسب، بل تراكمت لتمس فرنسا بدورها، ولتستفيد مدينة طنجة التي لن ترضى بالعودة للوراء من أجل إحياء نظام دولي لم يفد ساكنة المدينة في شيء سوى استغلاله للاستفادة من التناقضات التي كانت تميز الدول المشرفة على تطبيق النظام الدولي بالمدينة، واستغلال الظروف الدولية الجديدة التي أفرزتها نهاية الحرب العالمية الثانية من أجل الكفاح إلى جانب المدن المغربية الأخرى لنيل الاستقلال.



References

المراجــع

الوثائق

• تلغراف من القنصل العام الفرنسي "تروشي" بطنجة للمقيم العام الفرنسي بالرباط بتاريخ 14 حزيران/ يونيو 1940:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N° 275.

• تقرير أعده الجنرال هنري مارتين قائد جهة مراكش الذي كان خلال هذه الفترة في زيارة لطنجة، تحت عنوان "الأحداث الأخيرة في طنجة" وبعثه إلى مكتب الشؤون السياسية بالرباط بتاريخ 25 آذار/ مارس 1941:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N° 275.

• تقرير لويس كوس بتاريخ 2 شباط/ فبراير 1942:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°270.

• تقرير من لويس كوس وضع تحت طلب من ساكنيس Sagnes بتاريخ 2 شباط/ فبراير 1942:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°270.

• رسالة من القنصل العام الفرنسي "تروشي" بطنجة للمقيم العام الفرنسي بالرباط بتاريخ 3 تموز/ يوليو 1940:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N° 270.

• رسالة من طرف أحد عناصر الاستخبارات الفرنسية بطنجة لمدير الشؤون السياسية بالرباط بتاريخ 13 تشرين الثاني/ نوفمبر 1944:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°275.

• رسالة من مراقب الشؤون الشريفة الفرنسي بطنجة للإقامة العامة الفرنسية بالرباط بتاريخ 17 آذار/ مارس 1940:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°275.

• رسالة من وزير الشؤون الخارجية الفرنسي جورج بونيي للسفير الفرنسي بلندن بتاريخ 14 نيسان/ أبريل 1939:

D.D.F: 1932 - 1939, tome 15, Paris, imprimerie nationale, 1986.

• رسالة من وزير الشؤون الخارجية الفرنسي جورج بونيي لبعض ممثلي فرنسا في الخارج بتاريخ 1 أيلول/ سبتمبر 1939:

D.D.F: 1932 - 1939, tome 21.

• ظهير من الخليفة الحسن بن المهدي بتاريخ 16 آذار/ مارس 1941:

Boletin oficial de la zona de protectorado español en Marruecos, del 20 Mayo 1941.

• مذكرة استعلاماتية من أحد عناصر الاستخبارات الفرنسية بطنجة لمدير مكتب الشؤون السياسية بالرباط بتاريخ 11 كانون الثاني/ يناير 1941:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°384.

• مذكرة استعلاماتية من أحد عناصر الاستخبارات الفرنسية بطنجة لمكتب الشؤون السياسية بالرباط بتاريخ 17 آذار/ مارس 1941:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°275.

• مذكرة استعلاماتية من أحد عناصر الاستخبارات الفرنسية لمكتب الشؤون السياسية بالرباط بتاريخ 11 تشرين الأول/ أكتوبر 1941:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°384.

- مذكرة استعلاماتية من أحد عناصر الاستخبارات الفرنسية لمكتب الشؤون السياسية بالرباط بتاريخ 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 1941:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°384.

- مذكرة استعلاماتية من طرف أحد عناصر الاستخبارات الفرنسية بالمدينة لمكتب الشؤون السياسية الفرنسي بالرباط بتاريخ 17 آذار/ مارس 1941، في:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°275.

- مذكرة استعلاماتية فرنسية، 29 تشرين الثاني/ نوفمبر 1940:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°270.

- مذكرة من القائد اوستريك بفاس لمدير الأمن العام بالرباط بتاريخ 16 نسيان/ أبريل 1941:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°275.

- مذكرة من القائد روكس بوجدة لمدير الأمن العام بالرباط بتاريخ 20 آذار/ مارس 1941:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°275.

- مذكرة من القائد شابوي بمراكش لمدير الأمن العام بالرباط بتاريخ 21 آذار/ مارس 1941:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°275.

- مذكرة من القائد هياسينث بالرباط لمدير الأمن العام بالرباط بتاريخ 31 آذار/ مارس 1941:

Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), 1MA-200-N°275.

- Centre des archives diplomatiques de Nantes (A.D.N), Copie de la protestation officielle addressee au resident general le 21 novembre 1940 par S.M.le sultan, au sujet du coup de force des espagnols sur tanger, 1MA-200-N°270.

العربية

- العبوتي، محمد. **العلاقات العربية - الإسبانية في عهد فرانكو (1939 - 1975)**، بحث لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية 2003 - 2004، مرقونة.
- الوزاني، التهامي. **تاريخ المغرب**، تطوان: مطبعة الريف، 1940.

الأجنبية

- Benjelloun, Abdelmajid. *Approches du colonialisme espagnol et du mouvement nationaliste marocain dans l'ex-Maroc khalifien,* Rabat: Editions Okad, 2ème édition, 1990.
- Graham, Stuart. *The International City of Tangier,* London: 1931.
- Jimenez, Epifanio Gonzalez. *Gibraltar- El Mar- Africa- Tanger,* Madrid: Editiones Ares, Primera edition, 1953.
- "Le débarquement en Afrique du Nord," *informations Nord-Africaines*, N° 9 (Mai 1952).
- Nationaal Archief, BuitenlandseZaken, GezantschapMarokko, 2.05.119, inv. nr. 36. no. 295 - 50. International Institute for Social History, Amsterdam (I.I.S.H).
- *Tanger sous le protectorat de l'Espagne pendant la guerre mondiale* (Madrid: Ministère des Affaires Extérieures Juin 1940- Octobre 1945, 1946).



ترجمات
Translations





Hayden White | هايــدن وايــت
*Thaer Deeb | ترجمة: ثائر ديب

شعريّةُ التاريخ

The Poetics of History

يبقـى عمل هايدن وايـت **تاريخ التاريخ: المخيّلة التاريخية في أوروبا القرن التاســع عشر** (صدرت طبعته الأولى في عام 1973، ونقـدّم هنـا ترجمـة "المدخل" فيه) كتابًا أساسـيًا في فهـم طبيعة الكتابـة التاريخية. يرى وايـت في هذا العمل الكلاسيكي أنَّ ثمّة محتوى بنيويًا يكمن وراء المستوى السطحيّ الذي تبديه النصوص التاريخية. وهذا المحتوى الشعري والألسـني الـذي يدعوه وايت "العنصر الميتا تاريخي"؛ يعمل في الأسـاس كإطار مفهومي حاكـم (باراديم) لما يجب أن يكون عليه التفسـير التاريخـي اللائق. وكي يدعم وايت أطروحته، فإنه يحلل أسـاليب الكتابة المعقـدة لدى مؤرّخين مثل ميشـليه ورانكه وتوكفيل وبوركهارت، وفلاسـفةِ تاريخ مثل ماركس وهيغل ونيتشـه وكروتشه. وهذا العمل هو أول عمل في تاريـخ التأريـخ يركّز على الكتابة التاريخية بوصفها كتابة؛ ما يجرّد التاريخ من مكانته كأسـاس وطيد للحقيقة الواقعية، ويعلي من شـأن السرد بوصفه جوهـر التاريخيّة، ويحدد مدى الزيف في كلّ تمييز بين التاريخ والأيديولوجيا على أسـاس علمية مزعومة تُنْسَب إلى الأول.

كلمات مفتاحية: الكتابة التاريخية، ميتا تاريخ، السرد، الأيدولوجيا، أوروبا

Hayden White,s *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* has remained an essential book for understanding the nature of historical writing. In this classic work, White argues that a deep structural content lies beyond the surface level of historical texts. This latent poetic and linguistic content - which White dubs the metahistorical element - essentially serves as a paradigm for what an appropriate historical explanation should be. To support his thesis, White analyzes the complex writing styles of historians like Michelet, Ranke, Tocqueville, and Burckhardt, and philosophers of history such as Marx, Hegel, Nietzsche, and Croce. The first work in the history of historiography to concentrate on historical writing as writing, Metahistory sets out to deprive history of its status as a bedrock of factual truth, to redeem narrative as the substance of historicality, and to identify the extent to which any distinction between history and ideology on the basis of the presumed scientificity of the former is spurious.

Keywords: Historical writing, Metahistory, Narrative, Ideology, Europe

* باحث ونائب مدير وحدة ترجمة الكتب في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مكتب بيروت، لبنان.
Researcher and deputy director of the book translation unit, Arab Center for Research and Policy Studies, Beirut Office, Lebanon.

هذا الكتاب[1] هو **تاريخٌ** للوعي التاريخي في أوروبا القرن التاسع عشر، لكني أردتُ له أيضًا أن يساهم في النقاش الدائر اليوم حول **مشكلة المعرفة التاريخية**. وهو يمثّل، على هذا النحو، وصفًا لتطور التفكير التاريخي خلال فترة بعينها، ونظريةً عامّةً في بنية تلك الصيغة من الفكر التي تُدعى بـ "التاريخية".

ما الذي يعنيه أن نفكّر **تاريخيًا**، وما الخصائص التي تميّز **منهجًا تاريخيًا** على وجه التحديد من مناهج البحث؟ كان هذان السؤالان محلَّ جدال بين مؤرّخين، وفلاسفة، ومنظّرين اجتماعيين، طوال القرن التاسع عشر، لكن ذلك عادةً ما كان في سياقِ افتراضٍ مفادُه أنَّ من الممكن تقديم إجاباتٍ عنهما قاطعةٍ لا التباس فيها. كان يُعَدُّ "التاريخ" صيغةً نوعيةً من الوجود، و"الوعي التاريخي" صيغةً مميزةً من الفكر، و"المعرفة التاريخية" مجالًا مستقلًا في طيف العلوم الإنسانية والطبيعية.

أمّا في القرن العشرين، فَجَرَتْ ضروب النظر في هذين السؤالين في جوٍّ أقلّ ثقةً بالنفس، وفي خشيةٍ من أنَّ الإجابات الحاسمة عنهما ربما لا تكون ممكنة. وطرح المفكّرون الأوروبيون خارج بريطانيا - من فاليري Paul Valéry وهايدغر Martin Heidegger إلى سارتر Jean-Paul Sartre وليفي ستروس Claude Lévi-Strauss وميشيل فوكو Michel Foucault - شكوكًا جديّةً حول القيمة التي يمكن أن تكون لوعيٍ "تاريخيّ" على وجه التحديد، وشدّدوا على الطابع التخييلي القصصي لضروب إعادة البناء التاريخية، وتحدّوا ادّعاء التاريخ أنّه يحتلّ مكانًا بين العلوم[2]. وفي الوقت ذاته، قدّم فلاسفة أنكلو - أميركيون متنًا ضخمًا من الأدبيات حول المنزلة المعرفية والوظيفة الثقافية للتفكير التاريخي، وهي أدبيات تبرّر، حين تُؤخَذ ككلّ، قيام شكوك جدية حيال منزلة التاريخ، سواءٌ أكان ذلك بوصفه علمًا صارمًا أم بوصفه فنًّا أصيلًا[3]. وكان من شأن هذين الخطَّيْن من الاستقصاء أن يخلقا انطباعًا مفادُه أنَّ الوعي التاريخي الذي اعتزّ به الإنسان الغربي، منذ بداية القرن التاسع عشر، ربما لا يكون أكثر من أساس نظري للموقع الأيديولوجي الذي تنظر منه الحضارة الغربية إلى علاقاتها، لا بالثقافات والحضارات التي سبقتها فحسب، بل أيضًا بتلك المعاصرة لها في الزمان والمجاورة لها في المكان[4]. باختصار، يمكن النظر إلى الوعي التاريخي بوصفه هوىً غربيًا خاصًا يمكّن، على نحوٍ ارتجاعي، من إثبات التفوق المفترض المنسوب إلى المجتمع الصناعي الحديث.

ما أرمي إليه من تحليلي البنيةَ العميقةَ للمخيّلة التاريخية لأوروبا القرنِ التاسع عشر هو تقديم منظور جديد للجدال الراهن حول طبيعة المعرفة التاريخية ووظيفتها. وهو منظور يجري في مستويين من الاستقصاء. فهو يسعى لتحليل أعمال أساطين التأريخ الأوروبي في القرن التاسع عشر من جهة أولى، وأعمال فلاسفة التاريخ البارزين لتلك الفترة ذاتها من جهة ثانية. والغرض العام هو تحديد الخصائص

---

1 هذه ترجمة المدخل لكتاب (المترجم):
Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Fortieth-Anniversary Edition (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014 [1973]), pp. 1 - 41.

2 انظر: مقالتي "The Burden of History," *History and Theory*, 5, no. 2 (1966), pp. 111 - 34، حيث تجد مناقشة لأسس هذه الثورة على الوعي التاريخي. أمّا التجليات الأحدث عهدًا، فانظر:
Claude Levi Strauss, *The Savage Mind* (London, 1966), pp. 257 - 62; and *idem*, "Overture to *le cru et cuit*," in *Structuralism*, ed, Jacques Ehrmann (New York, 1966), pp. 47 - 48.

كما يمكن العودة إلى عملين من أعمال ميشيل فوكو:
The Order of Things: an Archeology of the Human Sciences (New York, 1971) pp. 259ff.; and *L'Arche'ologie du savoire* (Paris, 1969), pp. 264ff.

3 ثمة خلاصة بارعة لجوهر هذا الجدال في:
Louis O. Mink, "Philosophical Analysis and Historical Understanding," *Review of Metaphysics*, 21, no. 4 (June, 1968), pp. 667 - 98.

وثمة عرض لمعظم المواقف التي اتخذها المساهمون الأساسيون في الجدال في:
William H. Dray, ed., *Philosophical Analysis and History* (New York, 1966).

4 انظر: Foucault, *The Order of Things*, pp. 367 - 73.

المشتركة التي تميّز مختلف تصورات السيرورة التاريخية، وتظهر عمليًا في أعمال الساردِين الكلاسيكيين. كما أنّ هنالك هدفًا آخر هو تحديد مختلف النظريات التي برّر بها فلاسفةُ التاريخ في تلك الفترة التفكيرَ التاريخي. وبغية تحقيق هذه الأهداف، سوف أنظر في العمل التاريخي على النحو الذي يظهر عليه بأشدّ الجلاء: أي بوصفه بنية لفظية في هيئة خطاب نثري سردي يزعم أنّه نموذج، أو أيقونة، لِبنَىً وسيرورات ماضية؛ **بغية تفسير ما كانت عليه من خلال تمثيلها**[5].

باختصار، إنّ منهجي شكلاني. ولن أحاول أن أحسم ما إذا كان عملُ مؤرّخٍ روايةً لمجموعة محددة من الحوادث، أو لجزء محدّد من السيرورة التاريخية، أفضل من رواية مؤرّخ آخر أو أكثر دقّة، بل سأسعى، بدلًا من ذلك، لتحديد المكوّنات البنيوية لتلك الروايات.

يـبرر هـذا الإجـراءُ، في رأيـي، التركيـزَ عـلى مؤرّخـين وفلاسـفة مـن ذوي الإنجـاز الكلاسـيكي المميّـز، أولئـك الذيـن لا يزالـون نمـاذج معتمَـدة في طرائـق تصـوّر التاريـخ الممكنـة: مؤرّخـون مثـل ميشـليه Jules Michelet ورانكـه Leopold von Ranke وتوكفيـل Alexis de Tocqueville وبوركهـارت Johann Ludwig Burckhardt ؛ وفلاسـفة للتاريـخ مثل هيغل Hegel وماركس Marx ونيتشـه Nietzsche وكروتشـه Benedetto Croce. ولـدى النظـر في مثـل هـؤلاء المفكّريـن، سـوف أبحـث قضيـة أيّهـم يمثّـل المقاربـة الأصـوب للدراسـة التاريخيـة. ذلـك أنّ مكانتهـم، بوصفهـم نمـاذج ممكنـة للتمثيـل التاريخـي أو المَفْهَمَـة Conceptualization التاريخيـة، لا تتوقـف عـلى طبيعـة "المعطيـات" التـي يسـتخدمونها في إسـناد تعميماتهـم أو النظريـات التـي يتّكلـون عليهـا في تفسـير تلـك المعطيـات؛ بـل تتوقـف عـلى الاتسـاق، والتماسـك، وقـوة الإنـارة التـي تتسـم بهـا رؤيـة كلّ منهـم للحقـل التاريخـي. وهـذا هـو السـبب في أنهـم لا يمكـن "دحضهـم"، أو "إثبـات خطـأ" تعميماتهـم؛ سـواء أكان ذلـك باللجـوء إلى معطيـات جديـدة يمكـن أن يضطلـع بهـا بحـث لاحـق أم بإحـكام نظريـات جديـدة لتفسـير مجموعـة الحـوادث التـي تشـكّل موضوعـات تمثيلهـم وتحليلهـم. وتتوقـف مكانتهـم، بوصفهـم

5 أقتربُ هنا، بالطبع، من النظر في المشكلة التي يُعَدُّ التنازعُ عليها هو الأشدُّ في النقد الأدبي الحديث (الغربي)؛ مشكلة التمثيل الأدبي "الواقعي". ثمة مناقشة لهذه المشكلة في Rene' Wellek, *Concepts of Criticism* (New Haven and London,1963) pp. 221 - 55. وعمومًا، تتبع مقاربتي هذه المشكلة، كما تظهر في سياق التأريخ، مثال إريك أورباخ Erich Auerbach ، انظر: Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton, 1968). وكانت مسألة التمثيل "التخييلي" لـ "الواقع" قد عولجت برمّتها معالجةً عميقة، مع إشارة خاصة إلى الفنون البصرية، في E. H. Gombrich, *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representations* (London and New York, 1960). ويجد غومبريتش Gombrich نفسه أصول الواقعية التصويرية في الفن الغربي في محاولة الفنانين الإغريق ترجمة التقنيات السردية لدى كتّاب الملحمة والتراجيديا والتاريخ إلى مفردات بصرية. ويمكن، على نحو مفيد، مقارنة الفصل الرابع من كتاب غومبريتش المشَار إليه، والذي يتناول الفروق بين فرط التحديد المفهومي في فن الشرق الأدنى وسرده بتوجههما الأسطوري، وفنّ الإغريقِ المناوئ للأسطورة، مع الفصل الافتتاحي الشهير في كتاب أورباخ المذكور سابقًا، والذي يقرّب بين الأساليب السردية التي نجدها في التوراة، وتلك التي نجدها لدى هوميروس Homer. ولا حاجة للقول إنّ تحليلَيْ مسيرة "الواقعية" في الفن الغربي اللذين يقدمهما أورباخ وغومبريتش يختلفان كثيرًا. فدراسة أورباخ هي دراسة هيغلية برمّتها، وقياميّة في نبرتها، أما أعمال غومبريتش فتقع ضمن التقاليد الوضعية الجديدة (والمناهضة للهيغلية) التي مثّلها كارل بوبر Karl Popper على نحو بارز. لكن العملين يتناولان مشكلة مشتركة: طبيعة التمثيل "الواقعي" التي هي مشكلة التأريخ الحديث. لكن أيًّا منهما لا يتولّى تحليل مفهوم التمثيل **التاريخي** الذي هو مفهوم حاسم، مع أنهما كلَيْهما يُعَدّان ما يمكن أن ندعوه "الحسّ التاريخي"؛ الوجه المركزي لـ "الواقعية" في الفن. ولقد قمتُ، بمعنى ما، بعكس صيغتهما. فهما يسألان: ما المكوّنات "التاريخية" لفنٍّ "واقعي"؟ أما أنا فأسأل: ما العناصر "الفنية" لتأريخ واقعي؟ وفي سعيي للإجابة عن هذا السؤال، اتّكأتُ بقوة على اثنين من منظّري الأدب تمثّل أعمالهما منظومتين فلسفيتين حقيقيتين؛ هما نورثروب فراي Northrop Frye وكينيث بورك Kenneth Burk، انظر: Northrop Frye, *The Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton, 1957); and Kenneth Burk, *A Grammar of Motives* (Berkeley and Los Angeles,1969). أَفَدْتُ أيضًا من قراءة النقّاد البنيويين الفرنسيين: لوسيان غولدمان Lucien Goldmann، رولان بارت Roland Barthes، ميشيل فوكو، وجاك ديريدا Jacques Derrida. لكني أودّ أن أؤكّد أنني أعدُّ هؤلاء الأخيرين، عمومًا، أسرى إستراتيجيات مجازية في التأويل بالطريقة ذاتها التي كان عليها نظراؤهم في القرن التاسع عشر. لا يبدو فوكو، على سبيل المثال، مدركًا أنّ المقولات التي يستخدمها في تحليل تاريخ العلوم الإنسانية لا تزيد كثيرًا على كونها صوغًا للمجازات. وكنت قد أشرت إلى هذا في مقالة لي، انظر: "Foucault Decoded: Notes From Underground," *History and Theory*, 12 no. 1 (1973), pp. 23 - 54.

في رأيي، إنّ النقاش حول طبيعة "الواقعية" في الأدب يتخبّط في إخفاقه في أن يقوّم تقويمًا نقديًا ما، يتكّون منه تصوّرٌ "تاريخي" أصيل لـ "الواقع"؛ ذلك أنّ التكتيك المعتاد يتمثّل في وضع "التاريخي" في مواجهة "الأسطوري"، كأنّ الأول **تجريبي** أصيل والأخير **مفهوميّ** فحسب، ثمّ وضع مجال "التخييلي" بين هذين القطبين. وعندها يُرَى إلى الأدب على أنه **واقعي** إلى هذا الحد أو ذاك؛ تبعًا لنسبة العناصر التجريبية إلى العناصر المفهومية الموجودة فيه. هذا هو تكتيك فراي، مثلًا، وكذلك تكتيك أورباخ وغومبريتش، مع أنه يجب أن نلاحظ أنّ فراي كان، على الأقل، قد تناول المشكلة في مقالة موحية، انظر: "New Directions From Old," in *Fables of Identity* (New York, 1963)، حيث يُعنى بالعلاقات بين التاريخ والأسطورة وفلسفة التاريخ. ومن بين الفلاسفة الذين عُنوا بالعنصر "التخييلي" في السرد التاريخي، وجدت فائدة جمّة لدى:
W. B. Galli, *Philosophy and the Historical Understanding* (New York, 1968); Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge, 1965); and Louis O. Mink, "The Autonomy of Historical Understanding," in *Philosophical Analysis and History*, ed. Dray, esp. pp. 179 - 86.

نماذج للسرد التاريخي أو المَفْهَمَة التاريخية، في النهاية، على الطبيعة ما قبل المفهومية والشعرية تحديدًا التي تَسِمُ منظوراتهم في التاريخ وسيروراته. وأنا أتّخذ كلَّ هذا مبرِّرًا لمقاربة شكلانية في دراسة التفكير التاريخي في القرن التاسع عشر.

لكنَّ من الواضح مباشرةً، بعد هذا، أنَّ الأعمال التي قدّمها هؤلاء المفكّرون تمثّل تصورات للأجزاء ذاتها من السيرورة التاريخية، كما للمهمات الملقاة على عاتق التفكير التاريخي، هي تصورات متغايرة؛ يقصي أحدُها الآخر كما يبدو. وحين ننظر إلى هذه الأعمال التي قدّموها بوصفها بِنَىً لفظيةً محضًا، تظهر كأنَّ لها خصائص شكلية مختلفة، وتهيّئ الجهاز المفهوميّ المستخدَم لتفسير المجموعات ذاتها من المعطيات بطرائق مختلفة جوهريًا. وعلى المستوى السطحي تمامًا، مثلًا، فإنَّ عمل مؤرّخ معين قد يكون تزمّنيًا Diachronic أو تعاقبيًا في طابعه (يلحّ على واقعة التغيّر والتحوّل في السيرورة التاريخية)، بينما قد يكون عمل مؤرّخ آخر تزامنيًا Synchronic وسكونيًا في الشكل (يلحّ على واقعة الاستمرار البنيوي). وإذ يمكن لمؤرّخ معيّن أن يرى مهمته استعادة "روح" العصر الماضي، بطريقة غنائية أو شعرية؛ يمكن لآخر أن يرى مهمته النَّفاذ إلى ما وراء الحوادث؛ كي يكشف "القوانين" أو "المبادئ" التي لا تمثّل "روحُ" عصرٍ معين سوى تجلٍّ أو شكلٍ ظاهري لها. ويمكن أن نلحظ فارقًا جوهريًا آخر في حقيقة أنَّ بعض المؤرّخين يتصورون عملهم، في المقام الأول، مساهمةً في إلقاء الضوء على مشكلات وصراعات اجتماعية راهنة؛ في حين يميل سواهم إلى كبت مثل هذه الاهتمامات الراهنة، ويحاولون تحديد مدى اختلاف مرحلة معينة من مراحل الماضي عن مرحلتهم، في ما يبدو، بوصفه إطارًا عقليًّا أثريًّا عتيقًا في المقام الأول.

باختصار، تبدي التواريخ التي أنتجها المؤرّخون الكبار في القرن التاسع عشر، بوصفها بِنى لفظيةً شكليةً محضًا، تصورات مختلفة جذريًا عمّا **يجب** أن يكون عليه "العمل التاريخي". ولذلك، فإنّنا، كي نحدّد الخصائص المشتركة للأنواع المختلفة من التفكير التاريخي الذي أنتجه القرن التاسع عشر، من الضروري، أولًا، أن نبيّن ما الذي **يمكن** أن تكون عليه بنية "العمل التاريخي" النمطية المثالية. وما إن نضع مثل هذه البنية النمطية المثالية؛ حتى يصبح لديّ معيار لتحديد أيّ الأوجه في عملٍ معيّن من أعمال التاريخ أو فلسفة التاريخ هي التي يجب أخذها بالحسبان في الجهد الرامي إلى تحديد عناصر هذا العمل البنيوية **الفريدة**. ومن ثَمّ يجب أن أكون قادرًا، باقتفاء التحولات التي تعتري طرائقَ وصف المفكرين التاريخيين تلك العناصر وتنظيمهم إيّاها في سردية بعينها كي تكتسب "أثرًا تفسيريًا"، على وضع قائمة بالتغيرات الجوهرية التي اعترت البنية العميقة للمخيّلة التاريخية الخاصة بالفترة قيد الدراسة. وسوف يتيح هذا، بدوره، التمييز بين مختلف المفكّرين التاريخيين في تلك المرحلة، من حيث مكانتُهم المشتركة حال كونهم مساهمين في عالم مميّز من الخطاب، أمكن أن توجد ضمنه "أساليب" مختلفة للتفكير التاريخي.

نظرية العمل التاريخي

أبدأُ بالتمييز بين المستويات التالية للمَفَهْمَة في العمل التاريخي: (1) التسلسل الزمني chronicle؛ (2) القصة story؛ (3) صيغة بناء الحبكة mode of emplotment؛ (4) صيغة الحجاج mode of argument؛ (5) صيغة التضمين الأيديولوجي mode of ideological implication. وأستخدم "التسلسل الزمني" و"القصة" كي أشير إلى "العناصر البدئية" في **الرواية التاريخية**، لكنهما يمثّلان كلاهما عمليات اصطفاء للمعطيات من **سجلّ تاريخي غير مُعالَج**، وترتيب لها، بغية جعل ذلك السجل أكثر قابلية للإحاطة به لدى **جمهور** من نوع معين. ويمثّل العمل التاريخي، بتصوّره على هذا النحو، محاولةً للتوسّط بين ما سأدعوه **الحقلَ التاريخي**، و**السجلّ التاريخيَّ** غير المُعالَج، **وروايات تاريخية أخرى**، **وجمهورًا**.

أولًا، تُنَظَّم العناصر في الحقل التاريخي في تسلسل زمني من خلال ترتيب الحوادث التي ستُعالَج بحسب الترتيب الزمني لوقوعها؛ ثمَّ يُنظَّم التسلسل الزمني في قصة من خلال مزيد من ترتيب الحوادث وتحويلها إلى مكوّنات "مشهد" أو سيرورة حدوث يُعْتَقَد أنَّ لها بداية، ووسطًا، ونهاية يمكن تبيّنها. ويتحقق هذا **التحويل للتسلسل الزمني إلى قصة**، بتمييز بعض الحوادث في التسلسل من

حيث حوافزها البدئية، وبتمييز بعضها الآخر من حيث حوافزها الانتهائية، وتمييز بعضها الثالث من حيث حوافزها الانتقالية. ويمكن لحادثٍ مسجَّلٍ أنّه وقع في زمن معيّن ومكان معيّن أن يتحول إلى حادث افتتاحي بتمييزه على نحو: "مضى الملك إلى وستمنستر في 3 حزيران/ يونيو عام 1321. وهناك كان لقاؤه المصيري مع الرجل الذي سيتحداه في النهاية على عرشه، مع أنَّ الاثنين بَدَوَا في ذلك الوقت كمن قُدِّرَ لهما أن يكونا أعزّ صديقين...". ويشير الحافز الانتقالي، من جهة أخرى، إلى القارئ أن يعلّق توقعاته في شأن أهمية الحوادث التي ينطوي عليها، إلى أن يُقَدَّمَ له حافز انتهائي ما: "في أثناء سفر الملك إلى وستمنستر، أبلغه مستشاروه بأنّ أعداءه ينتظرونه هناك، وأنَّ احتمالات التسوية الملائمة للعرش هي احتمالات ضعيفة". ويشير الباعث الانتهائي إلى نهاية سيرورة متوترة أو وضع متوتر أو إلى حلّهما الواضح: "في 6 نيسان / أبريل 1333 وقعت معركة باليبورن. وكانت قوات الملك هي الظافرة، ودُحِرَ المتمردون. وكان لمعاهدة قلعة هاوث التي أعقبت ذلك، في 7 حزيران/ يونيو 1333 أن تجلب السلام إلى المملكة، مع أنه كان سلامًا مزعزعًا، لم تمض سبع سنوات حتى تبدد في لهيب الصراع الديني". وحين توضع مجموعة معينة من الحوادث في سُنّة أو شيفرة على أساس حوافزها، فإنَّ القارئ يُزَوَّد بقصة؛ ويتحوّل تسلسل الحوادث الزمني إلى سيرورة تزمّنية **مكتملة**، يمكن للمرء أن يطرح في شأنها عندئذٍ أسئلة كما لو أنّه يتعامل مع **بنية تزامنية** من العلاقات[6].

تقتفي **القصص** التاريخية سلاسل الحوادث التي أفضت من افتتاحيات السيرورات الاجتماعية والثقافية إلى نهاياتها (الموقّتة) بطريقةٍ لا تحتاج **التسلسلات الزمنية** إلى أن تقوم بها. والتسلسلات الزمنية، لو شئنا الدقة، مفتوحة النهاية. وهي، من حيث المبدأ، ليس لها **افتتاحيات**؛ إذ "تبدأ" ببساطة حينما يبدأ الأخباريّ تسجيل الحوادث. وليس لها ذُرى أو حلول، ويمكنها أن تتواصل إلى ما لا نهاية. أمّا القصص فلها شكل يمكن تبيّنه (حتى عندما يكون ذلك الشكل صورةَ حالةٍ من الفوضى)، وهذا الشكل يحدّ الحوادث المحتواة فيها، ويفصلها عن الحوادث الأخرى التي قد تظهر في تسلسل زمني شامل للسنوات التي يغطيها تكشّف هذه الحوادث.

يُقال في بعض الأحيان إنَّ هدف المؤرّخ هو أن يفسّر الماضي من خلال "إيجاد" ما تنطوي عليه التسلسلات الزمنية من "قصص" أو "تحديدها"، أو "كشفها"؛ وإنَّ الفارق بين "التاريخ" و"التخييل" يكمن في واقعة أنَّ المؤرّخ "يجد" قصصه؛ في حين أنَّ كاتب التخييل "يبتدع" قصصه. لكن هذا التصوّر لمهمة المؤرّخ يحجب حجم الدور الذي يؤدّيه "الابتداع" في أعمال المؤرّخ أيضًا. فالحادث الواحد ذاته يمكن أن يعمل بوصفه عنصرًا مختلفًا باختلاف القصص التاريخية مهما كثرت؛ تبعًا للدور الذي يُنَاط به في تمييز معيّن للمجموعة التي ينتمي إليها بحسب الحوافز. فموت الملك قد يكون بداية، أو نهاية، أو حادثًا انتقاليًّا في ثلاث قصص مختلفة. أمّا في التسلسل الزمني، فأمر هذا الحادث يقتصر على كونه "موجودًا هناك" بوصفه عنصرًا في سلسلة؛ فهو لا "يعمل" بوصفه عنصرًا قصصيًّا. وما يقوم به المؤرّخ هو أنّه يرتّب الحوادث في التسلسل الزمني في هرم بحسب الأهمية من خلال إناطته الحوادث بوظائف مختلفة؛

---

6 ما حاولت أن أطوره هنا من تمييز بين التسلسل الزمني والقصة والحبكة قد تكون له قيمة في تحليل الأعمال التاريخية تفوق قيمته في دراسة ضروب التخييل الأدبي. فبخلاف هذه الأخيرة، مثل الرواية، تتألف الأعمال التاريخية من حوادث توجد خارج وعي الكاتب. والحوادث المسجلة في رواية يمكن اختلاقها بطريقةٍ بحيث لا يمكن لها أن تكون (أو لا يُفتَرَض منها أن تكون) قد وُجِدَت في التاريخ. وهذا يجعل من الصعب أن نميّز بين التسلسل الزمني للحوادث، والقصّة التي تُحكَى في تخييل أدبي. وبمعنى ما، فإنَّ "القصة" التي تُحكَى في رواية مثل **آل بودنبروك** لتوماس مان Thomas Mann لا يمكن تمييزها عن "التسلسل الزمني" للحوادث المسجّلة في هذا العمل، مع أنَّ بمقدورنا أن نميّز بين "القصة - التسلسل الزمني" و"الحبكة" (التي هي حبكة تراجيديا ساخرة). وبخلاف الروائي، فإنَّ المؤرّخ يواجه فوضى حقيقية من الحوادث **المتكونة مسبقًا**، عليه أن يختار منها عناصر القصة التي سيحكيها. وهو يؤلّف قصته بإدناء بعض الحوادث وإقصاء بعضها الآخر، وبالتشديد على بعضها وإخضاع بعضها الآخر. وتُجْرَى عملية الإقصاء، والتشديد، والإخضاع هذه؛ بغية تكوين قصة من نوع معين. وهذا يعني أنّ الروائي "يحبك" قصته.

حول التمييز بين القصة والحبكة، انظر مقالات شكلوفسكي Viktor Shklovsky وإيخنباوم Boris Eikhenbaum وتوماشيفسكي Boris Tomashevsky، ممثلي مدرسة الشكلانية الروسية، وذلك في:

Lee T. Lemon and Marion J. Reis (eds.), *Russian Formalist Criticism: Four Essays* (Lincoln, Neb., 1965); and Frye, *Anatomy*. pp. 52 - 53, 78 - 84.

بوصفها عناصر قصصية، على نحوٍ يفتح التماسك الشكلي لمجموعة كاملة من الحوادث التي تُؤخَذ على أنها سيرورة يمكن إدراكها ذات بداية، ووسط، ونهاية؛ يمكن تبيّن كلّ منها.

يطرح ترتيب حوادث مختارة من التسلسل الزمني على شكل قصة ضروبًا من الأسئلة؛ على المؤرّخ أن يتوقعها، ويجيب عنها في سياق بناء سرديته. هذه الأسئلة هي من قبيل: "ما الذي حدث تاليًا؟"، "كيف حدث ذلك؟"، "لماذا حدثت الأمور على هذا النحو وليس على نحوٍ آخر؟"، "كيف انتهى كلّ ذلك في النهاية؟"، تحدد هذه الأسئلة التكتيكات السردية التي يجب أن يستخدمها المؤرّخ في بناء قصته. لكن مثل هذه الأسئلة عمّا بين الحوادث من صلاتٍ تجعلها عناصر في قصة **قابلة للتتبّع** يجب تمييزها من أسئلة من قبيلٍ آخر: "ما الذي يصل إليه كل ذلك؟"، "ما غاية كلّ هذا؟"؛ هذه الأسئلة لها علاقة ببنية **مجموعة الحوادث الكاملة** التي تُؤخَذ على أنها قصة **مكتملة**، وتدعو إلى حكم إجمالي على العلاقة بين قصة معينة وقصص أخرى يمكن "إيجادها" في التسلسل الزمني"، أو تحديدها"، أو "كشفها" هناك. ويمكن الإجابة عن هذه الأسئلة بعدد من الطرائق. وأدعو هذه الطرائق (1) تفسيرًا من خلال بناء الحبكة، (2) تفسيرًا من خلال الحجاج، و(3) تفسيرًا من خلال التضمين الأيديولوجي.

التفسير من خلال بناء الحبكة

يُدعَى توفير "معنىً" لقصةٍ من خلال تحديد **نوع القصة** المحكيّة باسم التفسير من خلال بناء الحبكة. فحين يزوّد المؤرّخ القصة، في سياق سرده لها، ببنيةِ حبكةٍ تراجيدية فإنه "يفسّرها" بطريقةٍ؛ وإذا ما بناها بوصفها كوميديا فإنّه "يفسرها" بطريقة أخرى. بناء الحبكة هو الطريقة التي تتكشف بها تدريجًا سلسلةٌ من الحوادث المصوغة قصصيًا بوصفها قصةً من نوع معين. وبحسب الخط الذي أشار إليه نورثروب فراي Northrop Frye في كتابه **تشريح النقد**، فإنني أحدد أربعًا على الأقلّ من الصيغ المختلفة لبناء الحبكة: الرومانس Romance، والتراجيديا Tragedy، والكوميديا Comedy، والهجاء Satire. قد تكون هناك صيغ أخرى، مثل الملحمي، ومن المحتمل لرواية تاريخية معينة أن تحتوي قصصًا موضوعة في صيغة معينة؛ بوصفها أوجهًا أو أطوارًا من مجموعة كاملة من القصص المحبوكة بصيغة أخرى. لكن مؤرّخًا معينًا مضطرٌّ أن يحبك مجموعة القصص الكاملة التي تشكّل سرده في شكل قصصي واحد شامل أو **نمطي بدئيّ**. وعلى سبيل المثال، إنَّ ميشليه Jules Michelet يضع تواريخه كلّها في الصيغة الرومانسية، أما رانكه فيضع تواريخه في الصيغة الكوميدية، ويستخدم توكفيل الصيغة التراجيدية، في حين يستخدم بوركهارت الهجائية. ويبدو أنَّ بنية الحبكة الملحمية هي الشكل الضمني للتسلسل الزمني ذاته. والأمر المهم هو أنَّ التواريخ جميعها، بما فيها الأشدّ "تزامنًا" أو "بنيوية"، سوف تُحبَك على نحوٍ ما. وتوفّر الصيغة الهجائية المبادئ الشكلية التي يمكن بواسطتها تعريف تأريخ بوركهارت "غير السردي" بأنّه "قصة" من نوع معين. ذلك أنَّ القصص الموضوعة بالصيغة الساخرة التي يمثّل الهجاء شكلها القصصي؛ إنما تكتسب آثارها على وجه الدّقة، كما يبيّن فراي، من إحباط التوقعات المعتادة في شأن نوع الحلول التي توفرها القصص الموضوعة في الصيغ الأخرى (الرومانس أو الكوميديا أو التراجيديا، بحسب الحالة)[7].

---

7 أعلم أنني، إذ أستخدم مصطلحات فراي وتصنيفاته لبنى الحبكة، أجعل نفسي عرضة لنقد أولئك المنظّرين الأدبيين الذين يعارضون جهوده التصنيفية، أو لديهم تصنيفاتهم الخاصة التي يمكن أن يُحِلّوها محلّها. ولا أرغب في أن أوحي بأنَّ أصناف فراي هي الوحيدة الممكنة لتصنيف الأجناس، والصيغ، و**الأساطير**، وما شابه، في الأدب؛ لكني وجدتها مفيدة، على نحو خاص، في تحليل الأعمال التاريخية. يبدو أنّ النقد الرئيس لنظرية فراي الأدبية هو أنَّ منهجه في التحليل الذي يبلي بلاء حسنًا في الأجناس الأدبية من الدرجة الثانية، مثل الحكاية الخرافية أو القصة البوليسية، هو أكثر صلابة وتجريدًا من أن ينصف تلك الأعمال غنية النسيج ومتعددة المستويات؛ مثل **الملك لير**، و**البحث عن الزمن المفقود**، أو حتى **الفردوس المفقود**. قد يكون هذا صحيحًا؛ وهو كذلك ربما. لكن تحليل فراي للأشكال الرئيسة للأدب الأسطوري والخرافي يفيد كثيرًا في تفسير الأشكال البسيطة من بناء الحبكة التي نجدها في أشكال فنية "محدودة" مثل التأريخ. وتنزع "القصص" التاريخية إلى الوقوع في الأصناف التي أحكمها فراي، وذلك، على وجه التحديد، لأنَّ المؤرخ ينزع إلى عدم بناء تلك الانقلابات أو التحولات المفاجئة peripeteias المعقدة التي هي عدّة الكاتب الروائي والكاتب المسرحي.

الرومانس هو في جوهره دراما بناء للهوية؛ يرمز لها تعالي البطل على عالم التجربة، وانتصاره عليه، وتحرره النهائي منه: ذلك النوع من الدراما المقترن بأسطورة الكأس المقدسة أو قصة قيامة المسيح في الأساطير المسيحية. وهو دراما انتصار الخير على الشرّ، والفضيلة على الرذيلة، والنور على الظلام، وتعالي الإنسان التام على العالم الذي كان **السقوط** قد احتجزه فيه. والموضوع النمطي البدئي للهجاء هو النقيض التام لدراما الخلاص الرومانسية هذه؛ إنه في الحقيقة، دراما تمزّق، دراما محكومة بإدراك أن الإنسان هو في النهاية أسير العالم وليس سيدَه، وبمعرفة أنّ الوعي الإنساني والإرادة الإنسانية قاصران دومًا، في التحليل الأخير، عن مهمة التغلب الحاسم على قوة الموت الشريرة، عدوة الإنسان الدائمة.

أمّا الكوميديا والتراجيديا فتشيران إلى احتمال تحرّر جزئي، على الأقل، من شرط **السقوط** وانعتاق عابر من حالة التمزّق التي يجد فيها البشر أنفسهم في هذا العالم. لكن هذه الانتصارات العابرة يجري تصورها على نحوٍ مختلف في الأنماط البدئية الأسطورية التي تمثّل بنى الحبكة في الكوميديا والتراجيديا أشكالًا مُصَعَّدَة منها. ففي الكوميديا، يُبْقَى على الأمل بانتصار الإنسان الموقَّت على عالمه باستشراف **تسويات** ظرفية بين القوى الفاعلة في العالمين الاجتماعي والطبيعي. وترمز لمثل هذه التسويات المناسبات الاحتفالية التي عادةً ما يستخدمها الكاتب الكوميدي ليختم رواياته الدراماتيكية عن التغير والتحول. أمّا في التراجيديا، فما من مناسبات احتفالية، ما عدا الزائفة منها، والموهومة. والأحرى أنَّ هناك إشارات إلى حالات من التمزق بين البشر أشدّ هولًا من تلك التي أثارت الكرب التراجيدي في بداية الدراما. ويبقى أنَّ ما يجري في نهاية المسرحية التراجيدية من سقوط الشخصية الرئيسة واهتزاز العالم الذي تقطنه؛ لا يُعَدَّان مهدِّدَين تمامًا لأولئك الذين نجوا من اختبار الكرب. وثمة كَسْب في الوعي يحققه من شاهدوا الصراع. وهو كسب يُعتَقَد أنَّه يكمن في ظهور القانون الحاكم للوجود الإنساني، ذلك القانون الذي أتت به أعمال الشخصية الرئيسة ضد العالم.

التسويات التي تحصل في نهاية الكوميديا هي تسويات بشر مع بشر، تسويات بشر مع عالمهم ومجتمعهم؛ حيث يُصَوَّر حال المجتمع أنّه يغدو أنقى وأَسْلَم وأَصَحّ؛ نتيجةَ الصراع بين عناصر في العالم دائمة التضاد؛ إذ تتكشف هذه العناصر على أنها، على المدى الطويل، قابلة للانسجام أحدها مع الآخر، وموحَّدة، ومتسقة مع ذاتها ومع الآخرين. أمّا التسويات التي تحصل عند نهاية التراجيديا فهي أشدّ كآبة من ذلك، ولها طبيعة استسلام البشر للأوضاع التي لا بدّ أن يعملوا في العالم في ظلّها. وهذه الأوضاع، بدورها، يتأكّد أنها دائمة وأبدية، والفحوى هي أنَّ البشر لا يسعهم تغييرها بل يجب أن يعملوا في ظلّها. وهي ترسم الحدود لما يمكن أن يُطمَح إليه، وما يمكن أن يُستهدَف، على نحوٍ مشروع؛ بحثًا عن الأمن وسلامة العقل في العالم.

يبدو الرومانس والهجاء طريقتَين لحبك سيرورات الواقع **تقصي إحداهما الأخرى**. وما التفكير بوجود هجاء رومانسي إلا ضرب من التعبير المتناقض. وقد أتخيل نوعًا من الرومانس الهجائي، لكن ما أعنيه بهذا التعبير هو شكل من التمثيل يُراد له أن يُظْهِر، من زاوية ساخرة، حماقةَ تصوّرٍ رومانسيٍّ ما للعالم. لكن **بمقدوري**، من جهة أخرى، أن أتكلم على هجاء كوميدي وكوميديا هجائية، أو على

وتحديدًا لأنَّ المؤرّخ لا يحكي القصة (ولا يزعم أنه يحكيها) "من أجلها هي ذاتها"، فإنّه يميل إلى أن يحبك قصصه بأشدّ الأشكال تقليدية: مثل الحكاية الخرافية أو القصة البوليسية من جهة، ومثل الرومانس أو الكوميديا أو التراجيديا أو الهجاء من جهة أخرى.
يمكن أن نذكر أنَّ مؤرّخ القرن التاسع عشر الذي نال ما كان معتادًا من تعليم آنذاك كان يترعرع على أساس من الأدب الكلاسيكي والمسيحي. وكانت **الأساطير** التي يوفرها هذا الأدب تزوده بمؤونةٍ من الأشكال القصصية التي كان بمقدوره أن يتكئَ عليها في أغراضه السردية. لكنّ من الخطأ أن نفترض أنَّ مؤرخًا حاذقًا مثل توكفيل كان يمكن أن يصوغ هذه الأشكال القصصية؛ بحسب تلك الضروب من الأغراض التي يتصورها شاعر عظيم، مثل راسين Jean Racine أو شكسبير Shakespeare. عندما كان مؤرّخون مثل بوركهارت وماركس وميشليه ورانكه يتكلمون على "التراجيديا" أو "الكوميديا"، عادةً ما كانت لديهم فكرة بالغة البساطة عمّا يدلّ عليه هذان المصطلحان. لكن الأمر يختلف بالنسبة إلى هيغل ونيتشه و(بدرجة أقل) كروتشه. فهؤلاء الفلاسفة، بوصفهم علماء جمال، كان لديهم تصور عن هذه الأجناس أشدّ تعقيدًا، ما جعلهم يكتبون تواريخ أشدّ تعقيدًا كذلك. والمؤرخون عمومًا، مهما كانوا نقديين حيال مصادرهم، ينزعون إلى أن يكونوا قصّاصين ساذجين. يمكن للقارئ أن يجد توصيف فراي لبنى الحبكة الأساسية في كتابه *Anatomy*, pp.158 - 238 وثمة تناول لفراي في:
Geoffrey Hartman, "Ghostlier Demarcations: The Sweet Science of Northrop Frye," in *Beyond Formalism: Literary Essay, 1958 - 1970* (New Haven and London, 1971), pp. 24 - 41.

تراجيديا هجائية وهجاء تراجيدي. ولكن يجب أن نلاحظ هنا أن العلاقة بين الجنس (التراجيديا أو الكوميديا) والصيغة التي يوضع بها (الهجائية) تختلف عن العلاقة القائمة بين جنس الرومانس والصيغ (الكوميدية أو التراجيدية) التي قد يُوضع بها. تمثّل الكوميديا والتراجيديا ضربين من **تعديل** الإدراك الرومانسي للعالم، منظورًا إليه بوصفه سيرورة؛ بغيةَ أن نأخذ على محمل الجدّ تلك القوى التي **تعاكس** الجهد الرامي إلى الخلاص الإنساني الذي يُرى في الرومانس بسذاجة أنّه إمكانٌ بين إمكانات البشر. تأخذ الكوميديا والتراجيديا الصراع على محمل الجدّ، وإن كانت أولاهما تحدث في أفق **تسوية** نهائية بين القوى المتعارضة، بينما تحدث ثانيتهما في أفق **كشفٍ** لطبيعة القوى التي تعارض الإنسان. ويمكن للكاتب الرومانسي أن يتمثّل حقائق الوجود الإنساني التي تتكشف في الكوميديا والتراجيديا على التوالي؛ ضمن بنية دراما الخلاص التي يصورها في رؤيته لانتصار الإنسان النهائي على عالم التجربة.

لكن الهجاء يمثّل نوعًا مختلفًا من تعديل ما يتكشّف في الرومانس والكوميديا والتراجيديا على التوالي من آمال الوجود البشري وإمكاناته وحقائقه. فهو يرى إلى هذه الآمال والإمكانات والحقائق على نحوٍ ساخر، في الجوّ الذي يولده إدراك القصور التام للوعي عن العيش في العالم بسعادة أو الإحاطة به إحاطة تامة. يفترض الهجاء مسبقًا وجود **قصور تام** يَسِمُ رؤى العالم الممثلة على نحو دراماتيكي في أجناس الرومانس والكوميديا والتراجيديا على السواء. ويشير مجيء الصيغة الهجائية في التمثيل، بوصفها طورًا في تطور الأسلوب الفني أو التقليد الأدبي، إلى اعتقاد مفاده أنَّ العالم قد تقدّم في العمر. ومثل الفلسفة ذاتها، فإنَّ الهجاء "يضع الرمادي فوق الرمادي" في إدراكٍ لقصوره **الخاص** بوصفه صورةً للواقع. وهو لذلك يهيِّئ الوعي للتنصّل من كلّ مَفْهَمَةٍ متقنةٍ للعالم ويستبق عودةً إلى إدراكٍ أسطوري للعالم وسيروارته.

توفّر هذه الأشكال القصصية النمطية البدئية الأربعة وسيلة لتوصيف الأنواع المختلفة من الآثار التفسيرية التي يمكن لمؤرّخ أن يسعى إليها على مستوى بناء الحبكة السردية. وهي تتيح لنا أن نميّز بين السرديات **التزمّنية**، أو التعاقبية، من النوع الذي قدّمه ميشليه ورانكه والسرديات **التزامنية**، أو السكونية التي كتبها توكفيل وبوركهارت. ففي الأولى، يكون للإحساس بالتغيّر البنيوي اليد العليا بوصفه المبدأ الذي يهدي التمثيل. وفي الثانية، يكون الإحساس بالاستمرار البنيوي (خصوصًا لدى توكفيل) أو بالثبات (لدى بوركهارت) هو المسيطر. لكن التمييز بين تمثيلٍ تزمّني وتمثيلٍ تزامني للواقع التاريخي لا ينبغي أن يُؤخَذ على أنه يشير إلى طريقتين في حَبْك الحقل التاريخي تقصي إحداهما الأخرى. فهذا التمييز إنما يشير، فحسب، إلى فارق في التشديد عند تناول العلاقة بين الاستمرار والتغيّر في تمثيلٍ معيّن للسيرورة التاريخية ككلّ.

التراجيديا والهجاء هما صيغتان في بناء الحبكة تنسجمان مع اهتمام أولئك المؤرّخين الذين يستشفّون، وراء فوضى الحوادث التي يحتويها التسلسل الزمني أو ضمنها، بنيةً جاريةً من العلاقات، أو عودًا أبديًا لـ **المماثل** في **المختلف**. أمّا الرومانس والكوميديا فتلحّان على ظهور قوى أو ظروف جديدة من سيرورات تبدو للوهلة الأولى ثابتة لا تتغير في جوهرها، أو تتغير في أشكالها الظاهرة فحسب. لكن لكلّ بنية من بِنى الحبكة النمطية البدئية هذه مؤدّاها؛ في ما يتعلق بعمليات الإدراك التي يلتمس المؤرّخ بواسطتها أن "يفسّر" ما كان "يجري حقًا" خلال السيرورة التي تقدّم هذه البنية صورةً لشكلها الحقيقي.

التفسير من خلال الحجاج الشكليّ

إضافةً إلى مستوى المَفْهَمَة الذي عليه يحبك المؤرّخ روايته السردية لـ "ما حدث"؛ ثمّة مستوى آخر قد يلتمس أن يشرح عليه "غايةَ كلّ ذلك"، أو "ما يصل إليه كلّ ذلك" في النهاية. ويمكنني أن أتبيّن، على هذا المستوى، عمليةً أدعوها التفسير بواسطة الحجاج الشكلي، أو الظاهر، أو الخطابي. ويقدّم مثل هذا الحجاج تفسيرًا لما يحدث في القصة باستحضاره مبادئ الجمع والتضافر التي تعمل بوصفها قوانين مفترضة للتفسير التاريخي. يفسّر المؤرّخ، على هذا المستوى من المَفْهَمَة، الحوادث في القصة

(أو شكل الحوادث الذي فرضه عليها من خلال حبكها بصيغة معينة) من خلال بناء حجاج استدلالي مقنَّن. ويمكن تحليل هذا الحجاج إلى قياس منطقي، تتكون مقدمته الكبرى من قانون شامل مفترض للعلاقات السببية، ومقدمة صغرى للشروط الحدية التي يطبّق ضمنها القانون، ونتيجةٍ تكون هي الحوادث التي وقعت فعلًا من المقدمتين بالاقتضاء المنطقي. ولعلَّ الأشهر في هذه القوانين المفترضة هو ما يُدعى قانون ماركس الخاص بالعلاقة بين البنية الفوقية والأساس. ينصّ هذا القانون على أنّه متى حصل أيّ تغيّر في الأساس (المؤلَّف من وسائل الإنتاج وصيغ العلاقة فيما بينها)؛ يحصل تغيّر في مكوّنات البنية الفوقية (المؤسسات الاجتماعية والثقافية)، أمّا العكس فغير صحيح (فالتغيرات في الوعي، مثلًا، لا تثير تغيرات في الأساس). وثمّة أمثلة أخرى على هذه القوانين المفترضة (مثل "العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة"، أو حتى ملاحظات مبتذلة مثل "ما من صعود إلا ويتبعه هبوط") عادةً ما تثار ضمنًا في مجرى الجهد الذي يبذله المؤرّخ لتفسير ظواهر مثل **الكساد الكبير** أو **سقوط الإمبراطورية الرومانية**، على سبيل المثال. وما تتميز به هذه التعميمات من طبيعة قائمة على الفهم الشائع أو العرف لا يؤثّر في مكانتها بوصفها المقدمات الكبرى المفترضة لحجاجات استدلالية مقنَّنة، تُعطى من خلالها تفسيرات الحوادث الواردة في القصة. وتشير طبيعة هذه التعميمات إلى ما يتّسم به التفسير التاريخي عمومًا من طابع علميّ أوليّ، أو إلى قصور العلوم الاجتماعية التي يمكن أن تُستَعار منها مثل هذه التعميمات التي تظهر في شكل مُعَدَّل على نحو ملائم، ومصُوغ على نحو صارم.

الأمر المهمّ هو أنّ ما يقدّمه المؤرّخ من تفسيرات قائمة على الحجاج الاستدلالي المقنَّن لمجموعات الحوادث في سرده يجب أن يُمَيَّز من الأثر التفسيري المتأتي عن **بنائه حبكة** قصته بوصفها **قصة من نوع معين**. وليس هذا لأن من غير الممكن التعامل مع بناء الحبكة بوصفه نوعًا من التفسير بالوسائل الاستدلالية المقنَّنة. فالحقيقة أنَّ بناءً تراجيديًا للحبكة يمكن أن يُعامَل بوصفه تطبيقًا للقوانين التي تحكم الطبيعة البشرية والمجتمعات البشرية في ضروب معينة من الأوضاع؛ وبقدر ما تتأسس هذه الأوضاع على أنها أوضاعٌ موجودة في زمن معين ومكان معين، فإنها يمكن أن تُفَسّر باستحضار المبادئ المُلمَح إليها، بالطريقة ذاتها التي تُفسَّر بها الحوادث الطبيعية بتحديد القوانين السببية الكونية التي يُفْتَرَض أنّها تحكم علاقاتها.

ما أريد قوله هو إنّه حين يقدّم المؤرّخ "الحبكة" التي تمنح حوادث القصة التي يحكيها نوعًا ما من التماسك الشكلي، فإنه يفعل ما يفعله العالِم عندما يحدد عناصر الحجاج الاستدلالي المقنَّن الذي يجب أن يُوضَع فيه تفسيره. لكني أميّز هنا بين حَبْكِ حوادثِ تاريخٍ أُخِذَت على أنها عناصر قصة، وتوصيفِ هذه الحوادث كعناصرَ مصفوفةٍ من العلاقات السببية التي يُفْتَرَض أنها وُجِدَت في نطاقات محددة من الزمان والمكان. وباختصار، فإنني الآن آخذ، في قيمته الظاهرة، زعمَ المؤرّخ أنّه يمارس فنًا وعلمًا **معًا في آنٍ**، وكذلك التمييز الذي عادة ما يُقام بين ما يجريه المؤرّخ من **عمليات الاستقصاء** من جهة أولى، و**عمليته السردية** من جهة أخرى. ونحن نسلّم أن تمثيل "ما حدث"، و"لماذا حدث على النحو الذي حدث عليه" هو شيء، وأنَّ تقديم نموذج لفظي، على هيئة سرد، نفسّر به **سيرورة التطور** المفضية من حالٍ إلى حال آخر باللجوء إلى قوانين السببية هو شيء آخر تمامًا.

لكن التاريخ يختلف عن العلوم، وذلك، تحديدًا، لأنَّ المؤرّخين غير متفقين، ليس على قوانين السببية الاجتماعية التي قد يستحضرونها لتفسير سلسلة من الحوادث فحسب، بل، أيضًا، على مسألة الشكل الذي يُفتَرض من تفسير "علمي" أن يتّخذه. وثمة تاريخ طويل من الخلاف على لزوم أن يكون لكلّ من تفسيرات العلوم الطبيعية والتفسيرات التاريخية الخصائص الشكلية ذاتها. وهو خلاف يثير مشكلةَ ما إذا كان لضروب القوانين التي تستحضرها التفسيرات العلمية نظائرها في الميدان المدعو بالعلوم الإنسانية أو الروحية، مثل علم الاجتماع والتاريخ. وتبدو العلوم الفيزيقية كما لو أنها تتقدّم بفضل الاتفاقات التي يتم التوصل إليها، في حينٍ وآخر، بين أعضاء الجمعيات العلمية القائمة التي تنظر في مشكلةٍ: أهي علمية أم لا؟ والشكل الذي يجب أن يتّخذه تفسير علمي،

وضروب المعطيات التي يُمكن الاعتداد بها أدلّةً في تناولٍ علميٍّ حقًّا للواقع. أمّا بين المؤرّخين فلا وجود لمثل هذه الاتفاقات، ولم يسبق لها أن وُجدت قطّ. ولعلّ هذا يعكس الطبيعة العلمية الأولية للمشروع التأريخي، لكن من المهم أن نُبقي في أذهاننا عدم الاتفاق (أو غياب الاتفاق) الأصلي على ما يُعَدُّ تفسيرًا تاريخيًا على وجه التحديد لأيّ مجموعة معينة من الظواهر التاريخية. فهذا يعني أنَّ التفسيرات التاريخية مضطرة إلى أن تقوم على افتراضات مسبقة مختلفة حول طبيعة الحقل التاريخي؛ مستمدّة من تاريخ التاريخ (metahistorical)، افتراضات تولّد تصورات مختلفة **لنوع التفسيرات** التي يمكن استخدامها في التحليل التأريخي.

الخلافات التأريخية على مستوى "التأويل" هي في الواقع خلافات على الطبيعة "الحقّة" لمشروع المؤرّخ. ويبقى التاريخ في حالة فوضى مفهومية سبق للعلوم الطبيعية أن عاشتها في القرن السادس عشر، حين كان ثمّة تصورات لـ "المشروع العلمي" كثيرة ومختلفة بكثرة ما كان من مواقف ميتافيزيقية واختلافها. وتصورات القرن السادس عشر المختلفة لما يُفْتَرَض أن يكون عليه "العلم" كانت تعكس، في النهاية، تصورات مختلفة عن "الواقع" وعن الأبستمولوجيات المختلفة التي تولدها تلك التصورات. ولذلك، أيضًا، فإنَّ الخلافات على مايُفْتَرَض أن يكون "التاريخ" عليه تعكس، بالمثل، تصورات متنوعة عمّا يُفْتَرَض أن يتألف منه تفسير تاريخي صحيح كما تعكس تصورات مختلفة، إذًا، عن مهمّة المؤرّخ.

لا حاجة للقول إنني لا أتكلم هنا على ضروب الخلاف التي تُثيرها مقالات المراجعين في المجلات المتخصصة، حيث يمكن أن يُوضع تبحّر مؤرّخ معين أو دقّته تحت طائلة الشكّ. بل أتكلم على ضروب الأسئلة التي تُطرَح عندما يصل باحثان أو أكثر، لهم القدر ذاته تقريبًا من التبحّر والحنكة النظرية، إلى تأويلات مختلفة، من غير أن يقصي أحدها الآخر بالضرورة، للمجموعة ذاتها من الحوادث التاريخية، أو إلى أجوبة مختلفة عن أسئلة مثل "ما الطبيعة الحقيقية للنهضة؟" وما ينطوي عليه هذا، على مستوى المَفْهَمَة على الأقل، هو أفكار مختلفة بصدد طبيعة الواقع التاريخي والشكل الملائم الذي يجب أن تأخذه رواية تاريخية، منظورًا إليها بوصفها حجاجًا شكليًا. وأنا أفرّق، باتّباع تحليل ستيفن سي. بيبر Stephen C. Pepper في كتابه **فرضيات عن العالم**، بين أربعة أُطُر مفهومية حاكمة paradigms للشكل الذي يمكن أن نتصور أن يتّخذه تفسير تاريخي، منظورًا إليه بوصفه حجاجًا خطابيًا: **الشكليّ** Formist و**العضويّ** Organicist و**الميكانيكيّ** Mechanistic و**السياقيّ** Contextualist[8].

تهدف النظرية الشكلية عن الحقيقة إلى تحديد الخصائص الفريدة للموضوعات التي يشتمل عليها الحقل التاريخي. وعلى هذا الأساس، يرى الشكليُّ أنَّ تفسيرًا ما يكتمل عندما تُحدَّد مجموعة معينة من الموضوعات على النحو الملائم؛ فئتها، وجنسها، وخصائصها المميزة المنسوبة إليها، والعلامات الدالة على الخصوصية المقرونة بها. ويمكن للموضوعات المُشار إليها أن تكون فرادى أو جماعات، جزئيات أو كلّيات، كيانات ملموسة أو تجريدات. وبتصوّر مهمة التفسير التاريخي على هذا النحو، فإنَّها تتمثّل في تبديد تلك التشابهات

---

8 تنطبق الملاحظات المتعلقة بفراي في الهامش 7، مع ما يلزم من التعديل، على تصوّر بيبر للأشكال الأساسية من التأمّل الفلسفي. ومن المؤكّد أنَّ الفلاسفة العظام - أفلاطون Plato وأرسطو Aristotle وديكارت René Descartes وهيوم David Hume وكانط Immanuel Kant وهيغل ومِلْ John Stuart Mill - يقاومون الاختزال إلى الأنماط الأصلية التي يقدّمها بيبر. وإذا ما كان فكرهم يمثّل أي شيء، فإنّه يمثّل توسّطًا بين اثنين أو أكثر من أنواع المواقف النظرية التي يرسم بيبر ملامحها العامة. لكن أنماط بيبر المثالية توفّر تصنيفًا ملائمًا جدًا للمنظومات أو رؤى العالم الفلسفية الأشد بساطة، ذلك النوع من التصوّر العام للواقع الذي نجده لدى المؤرّخين حين يتحدّثون مثل الفلاسفة، أي حين يستحضرون تصورًا عامًا عن الكينونة، أو يلجأون إلى نظرية عامة عن الحقيقة والإثبات، ويتوصلون إلى مؤدّىً أخلاقي من حقائق يفترضون رسوخها، وما إلى ذلك. ومعظم المؤرّخين قلّما يرتفعون فوق مستوى التعقيد الفلسفي الذي نجده، مثلًا، لدى إدموند بورك؛ فهذا العضو العظيم في حزب الأحرار (Whig) من المؤكّد أنه كانت لديه رؤية للعالم، مع أنه يصعب عدُّها "فلسفة". كذلك، أيضًا، معظم المؤرّخين، بما فيهم توكفيل. وفي المقابل، إن فلاسفة التاريخ العظام ينزعون إلى إيجاد فلسفة، علاوةً على إحكامِهم رؤيةً للعالم. وهم بهذا المعنى "مسؤولون معرفيًا" أكثر من المؤرّخين الذين غالبًا ما يكتفون باتّخاذ رؤية للعالم ويتعاملون معها كأنها موقف فلسفي مسؤول معرفيًا. في شأن "الفرضيات عن العالم" انظر:
Stephen C. Pepper, *World Hypotheses: A Study in Evidence* (Berkeley and Los Angeles, 1966), pt 2, p. 141ff.

التي تبدو مشتركة بين جميع الموضوعات في الحقل. وحين يقيم المؤرّخ فرادة الموضوعات الجزئية في الحقل أو تنوّع أنماط الظواهر التي يبديها الحقل، فإنه يقدّم تفسيرًا شكليًا للحقل بوصفه كذلك.

نجد الصيغة الشكلية في التفسير لدى هيردر Johann Gottfried Hereder وكارليل Thomas Carlyle وميشليه، ولدى المؤرّخين الرومانسيين والساردين التاريخيين العظماء، مثل نيبور Carsten Niebuhr ، وممسن Theodor Mommsen ، وتريفيليان George Macaulay Trevelyan، وباختصار، في أيّ تاريخ يُؤخَذ فيه تصوير التنوّع الذي يَسِم الحقل التاريخي وألوانه وحيوته؛ بوصفه الغاية الأساسية لعمل المؤرّخ. ومن الأكيد أنَّ مؤرّخًا شكليًا يمكن أن يميل إلى إطلاق تعميمات في شأن طبيعة السيرورة التاريخية ككلّ، كما في توصيف كارليل لها بأنّها "جوهر سِيَرٍ لا تُحصى". لكن الأساسي في الاستقصاء، بحسب التصورات الشكلية للتفسير التاريخي، هو فرادة مختلف الفاعلين والفاعليّات والأفعال التي تشكّل "الحوادثَ" الواجب تفسيرها وليس "الأساس" أو "المشهد" الذي تنهض قبالته هذه الكيانات[9].

كي نستخدم مفردات بيبر؛ فإنَّ **الشكلية** هي في جوهرها "تجزيئية" dispersive في العمليات التحليلية التي تجريها على المعطيات، وليست "تكاملية" integrative، كما تنزع التفسيرات العضوية والميكانيكية إلى أن تكون. هكذا تبدي تعميمات الإستراتيجية التفسيرية الشكلية في شأن السيرورات التي تتبيّنها في الحقل التاريخي افتقارًا إلى "الدقّة" المفهومية، مع أنَّ هذه الإستراتيجية تنزع إلى أن تكون واسعة "المدى"، حافلة بأنواع الجزئيات التي تعرّفها بأنّها تشغل الحقل التاريخي. ويميل المؤرّخون الرومانسيون، بل "المؤرّخون السرديون" عمومًا، إلى إطلاق تعميمات في شأن الحقل التاريخي كلّه ومعنى عملياته؛ هي تعميمات بالغة الاتساع بحيث لا يكون لها كبير وزن بوصفها افتراضات يمكن إثباتها أو نفيها باللجوء إلى المعطيات التجريبية. لكن مثل هؤلاء المؤرّخين عادةً ما يتداركون فراغ تعميماتهم بحيوية إعادة بنائهم للفاعلين والفاعليّات والأفعال المحددة الممثّلة في سردياتهم.

تتميّز الفرضيات **العضوية** عن العالم وما يتماشى معها من نظريات عن الحقيقة والحجاج بأنّها، نسبيًا، أشدّ "تكاملًا"، ومن ثمَّ أشدّ اختزالًا في عملياتها. ويحاول العضويُّ أن يصوّر الجزئيات التي يتبيّنها في الحقل التاريخي على أنّها مكونات عملية توليفية. وثمّة، في القلب من الإستراتيجية العضوية، التزام ميتافيزيقي بالإطار المفهومي لعلاقة الجزء والكلّ أو الأصغري والأكبري، ويميل المؤرّخ العضوي إلى أن يكون محكومًا بالرغبة في رؤية الكيانات الفردية بوصفها مكوّناتِ سيروراتٍ تتراكم في كلّيات هي أكبر من حصيلة الأجزاء، أو مختلفةٌ عنها نوعيًا. ويميل المؤرّخون الذين يعملون من ضمن هذه الإستراتيجية في التفسير، مثل رانكه ومعظم المؤرّخين "القوميين" في العقود الوسطى من القرن التاسع عشر (فون سيبيل Heinrich von Sybel، مومسن Theodor Mommsen، فون تريتشكه Heinrich von Treitschke ، سْتَابْس William Stubbs ، ميتلاند Frederic William Maitland... إلخ) إلى بناء

9 وجدتُ مصطلحات كينيث بورك النقدية شديدة الفائدة في محاولاتي توصيفَ ما دعوته "الحقل التاريخي" قبل تحليل المؤرّخ له وتمثّله إيّاه. يرى بورك أنه يمكن تحليل جميع التمثيلات الأدبية للواقع من حيث خمسة من العناصر "القواعدية" المفترضة: المشهد scene، والفاعل agent، والفعل act، والفاعلية agency، والغرض purpose. والطريقة التي توصف بها هذه العناصر وما تُعطاه من أوزان نسبية، بوصفها قوى سببية في "الدراما" التي تظهر فيها، إنّما تكشف رؤية العالم الضمنية في كلّ تمثيل للواقع. وعلى سبيل المثال، إنَّ كاتبًا ماديًا سوف يميل إلى التشديد على عنصر "المشهد" (المحيط، بصرف النظر عن كيفية تصوّره) أكثر من التشديد على عناصر "الفاعل" و"الفعل" و"الفاعلية" و"الغرض"، وذلك على نحوٍ يجعل هذه المجموعة الأخيرة مجرد تجليات لقوة الأول. وفي المقابل، إنَّ كاتبًا مثاليًا سوف يميل إلى رؤية "الغرض" في كلّ مكان، وسوف يحوّل "المشهد" ذاته إلى مجرد وهم، انظر: Burke, *A Grammar of Motives*, pp. 3 - 20. وفي حين أن نظريات بورك Kenneth Burke مفيدة كوسيلة لتوصيف تصوّر المؤرخ لـ"الحقل التاريخي" غير المعالَج؛ فإنها أقل فائدة في توصيف ما يمكن أن يفعله المؤرخ في الحقل ما إن يوضع في سنّة "قواعدية". وكتابه *Rhetoric of Motives* (Berkeley and Los Angeles, 1965) الذي قصد منه أن يسبر الأبعاد الأخلاقية للتمثيل الأدبي، وكتابه *Language as Symbolic Action* (Berkeley and Los Angeles, 1968) الذي قصد منه أن يوفّر طبعة علمانية من المستوى "الأمثوليّ" القروسطي بين مستويات المعنى والدلالة، هما تقليديان على نحوٍ مخيّب للآمال. وبورك محق، بلا شكّ، في رؤيته أنَّ تمثيلات الواقع الأدبية كلّها، مهما تكن "واقعية"، هي في التحليل الأخير أمثولية allegorical. لكنه حين يواصل ليصنف أنواع الأمثولات التي يمكن أن تكون حاضرة فيها، لا يقدّم سوى منتخبات من الرمزيات الماركسية والفرويدية والأنثروبولوجية، هي ذاتها مجرد تمثيلات أمثولية لـ"الواقع" الذي تدّعي أنها تحلله. وإذ تُعَدُّ التواريخ أمثولات؛ فهي تبدو كأنها تعنو للتحليل بالطرائق التي قدّمها فراي. وإذ تُعَدُّ شكلًا من الخطاب المسؤول معرفيًا؛ فإنها تبدو قابلة للتوصيف بمصطلحات بيبر. وإذ تُعَدُّ مسارات أخلاقية؛ فإنها تبدو قابلة للوصف على نحوٍ صائب بالمصطلحات التي قدمها مانهايم في النوع الخاص به من علم اجتماع المعرفة، كما نشير إليه في الهامش 12 أدناه.

سردياتهم بمثل هذه الطريقة؛ بحيث يصورون تبلور كيان متكامل ومندمج من مجموعة من الحوادث المبعثرة في الظاهر، وتكون أهمية هذا الكيان أكبر من أهمية أي من الكيانات الفردية المحلَّلة أو الموصوفة في سياق السرد.

يمثّل المثاليون عمومًا، ولا سيما الديالكتيكيين مثل هيغل، هذه المقاربة لمشكلة تفسير السيرورات التي يجري تبيّنها في الحقل التاريخي.

من المؤكّد، كما يلاحظ بيبر، أنَّ المؤرّخين الذين يعملون بهذه الصيغة يهتمون بوصف السيرورة التكاملية أكثر من اهتمامهم بتصوير عناصرها الفردية. وهذا ما يعطي الحجاجات التاريخية الموضوعة بهذه الصيغة خاصيتها "المجردة". وعلاوةً على ذلك، فإنَّ التاريخ المكتوب بهذه الصيغة ينزع إلى تحديد **الغاية والهدف** اللذين يفترض أن تنحو إليهما جميع السيرورات التي توجد في الحقل التاريخي. أمّا مؤرخ مثل رانكه فيتعمّد مقاومة الميل إلى تحديد ما يمكن أن تكون عليه **غاية** السيرورة التاريخية برمتها، ويرضى بجهدٍ لتحديد طبيعة **غايات** مؤقتة معينة، وبِنىً وسيطة تكاملية مثل الـ "شعب"، أو الـ "أمّة"، أو الـ "ثقافة"، مما يزعم تبيّنه في السيرورة التاريخية الجارية. فتحديد **الغاية النهائية** للسيرورة التاريخية برمّتها لا يمكن أن يُلْمَح، كما يذكر رانكه، إلا في رؤية دينية. ولذلك يمكن أن يؤخَذَ عمل رانكه على أنه مثال لتأريخ مؤلَّف بصيغة شكلية على وجه التحديد. لكن براعة رانكه في تصوير الحوادث الجزئية لا تمنع سردياته من استمداد بنيتها وتماسكها الشكلي من كونها **تفسيرات** للسيرورات التي يصورها باللجوء، في المقام الأول، إلى النموذج العضوي لما يُفْتَرَض أن يكون عليه التفسير التاريخي اللائق، وهو نموذج منغرس في وعي رانكه بوصفه الإطار المفهومي الحاكم لما يُفتَرَض أن يكون عليه **أيّ** تفسير حقّ لأي سيرورة في الدنيا.

مما يميّز الإستراتيجيات العضوية في التفسير أنّها تتحاشى البحث عن **قوانين** للسيرورة التاريخية، إذا ما فُهِمَت كلمة "قوانين" بمعنى العلاقات السببية الكونية والثابتة، على طريقة فيزياء نيوتن وكيمياء لافوازييه وبيولوجيا داروين. وينزع العضوي إلى الكلام على "المبادئ" أو "الأفكار" التي تُملي السيرورات المفردة التي يتبيّنها في الحقل وجميع السيرورات المأخوذة ككلّ. وتُرى هذه المبادئ أو الأفكار كأنَّها تتخيّل أو تتصور مسبقًا الغاية التي تنحو نحوها السيرورة ككلّ. وهي لا تعمل بوصفها فاعِلين مسبّبين أو فاعليَّات مسبِّبة، إلا عند مؤرّخين ذوي توجّه صوفي أو لاهوتي محسوم، وعندها؛ عادةً ما تؤوَّل بوصفها تجليات للغرض الذي يبتغيه الله لخليقته. والحقيقة، أنَّ مثل هذه المبادئ أو الأفكار لا تعمل، بالنسبة إلى العضوي، بوصفها قيودًا تقيّد القدرة البشرية على تحقيق غاية إنسانية مميّزة في التاريخ، على نحو ما يمكن أن تفعل "قوانين" التاريخ كما يفترض الميكانيكي، بل بوصفها الضامن لحريةٍ إنسانية جوهرية. هكذا لا يستخرج العضوي تلك الضروب المتشائمة من النتائج التي يميل الميكانيكي إلى استخراجها من تأمّله في الطبيعة المقنّنة للكينونة التاريخية، على الرغم من فهمه السيرورة التاريخية من خلال إظهار الطبيعة التكاملية للسيرورة التاريخية مأخوذةً ككلّ.

الفرضيات **الميكانيكية** عن العالم هي، بالمثل، تكاملية في هدفها، لكنها تميل إلى أن تكون اختزالية أكثر منها توليفية. وكما يقول كينيث بورك، فإنَّ الميكانيكية تميل إلى رؤية "أفعال" الـ "فاعلين" الذين يقطنون الحقل التاريخي على أنّها تجليات لـ "فاعليات" خارج تاريخية لها أصولها في الـ "مشهد" الذي يُصوَّر ضمنه الـ "فعل" في السرد الذي يتكشّف. وديدن النظريات الميكانيكية في التفسير هو البحث عن قوانين سببية تحدد نتائج السيرورات المكتشفة في الحقل التاريخي. وهي تفسّر الأشياء التي يُعتَقَدُ أنّها تقطن الحقل التاريخي بأنَّ لها وجهة علاقات الجزء بالجزء، وبأنَّ تشكيلاتها المحدّدَة تتعيّن بقوانين يُفتَرَض أنّها تحكم تفاعلاتها. هكذا، يعمد الميكانيكي - مثل باكل وتين وماركس أو حتى توكفيل، كما سأشير - إلى **دراسة** التاريخ كي يتكهن بالقوانين التي تحكم فعليًا عملياته، وهو يعمد إلى **كتابة** التاريخ كي يعرِض في شكل سردي آثارَ تلك القوانين.

قد يبرز إدراك القوانين التي تحكم التاريخ وتحديد طبيعتها النوعية في تمثيل الميكانيكي "ما كان يحدث" في السيرورة التاريخية في زمن ومكان معينين؛ لكن قيامه باستقصاءاته بحثًا عن مثل هذه القوانين يهدد روايته بالميل ذاته نحو **التجريد** كما في رواية العضوي. وهو يعدُّ الكيانات المفردة أقلّ أهميةً، كأدلّة، من فئات الظواهر التي يمكن تبيان أنها تنتمي إليها؛ لكن هذه الفئات بدورها أقل أهمية بالنسبة إليه من القوانين التي يُفتَرض أنَّ انتظامات تلك الفئات تجسّدها. وفي النهاية، لا يُعَدُّ التفسير كاملًا بالنسبة إلى الميكانيكي، إلا حين يكتشف القوانين التي يُفتَرَض أنها تحكم التاريخ بالطريقة ذاتها التي يُفتَرَض بها أن قوانين الفيزياء تحكم الطبيعة. وعندها يطبّق هذه القوانين على المعطيات بطريقة تفهم تشكيلاتها على أنها وظائف لهذه القوانين. هكذا نجد لدى مؤرّخ مثل توكفيل أنَّ الخصائص الجزئية لمؤسسة معينة، أو عرف، أو قانون، أو شكل فني، أو ما شابه؛ هي أقل أهمية بوصفها **أدلّة** من تنميطات النوع والفئة والجنس التي يمكن بالتحليل تبيان أنّها تمثّلها. ويرى توكفيل - بل وباكل Henry Thomas Buckle وماركس وتين Hippolyte Adolphe Taine - هذه التنميطات، بدورها، أقلّ أهمية من قوانين البنية الاجتماعية والسيرورات الاجتماعية التي تحكم مجرى التاريخ الغربي، والتي تقف هذه التنميطات شواهد على عملياتها.

من الواضح أنَّ التصورات الميكانيكية للحقيقة والتفسير، على الرغم من اتّسامها بدقةٍ مفهومية، عرضة لاتهامات بالافتقار إلى النطاق، وبالميل إلى التجريد بالطريقة ذاتها التي تُتَّهَمُ بها نظيرتها العضوية. ومن وجهة نظر شكلية، يبدو كلٌّ من الميكانيكية والعضوية "اختزاليًّا" حيال تنوّع الكيانات المفردة في الحقل التاريخي وتلوّنها. لكن استعادة النطاق والملموسية المرغوب فيهما تقتضي عدم اللجوء إلى تصور للتفسير التاريخي مفرط في "الانطباعية" كذلك الذي تمثله الشكلية. ويمكن للمرء، بدلًا من ذلك، أن يتّخذ موقفًا **سياقيًا**، وهو نظرية عن الحقيقة والتفسير تمثّل تصورًا "وظيفيًا" لمعنى الحوادث التي يجري تبيّنها في الحقل التاريخي أو دلالتها.

الافتراض الأساس في **السياقية** هو أنَّ الحوادث يمكن تفسيرها بوضعها في "سياق" حدوثها. ويُفَسَّر حدوثها، على النحو الذي حدثت به، بكشف العلاقات المحدَّدة التي تربطها بحوادث أخرى حاصلة في فضائها التاريخي الذي يكتنفها. وهنا، كما في الشكلية، يُدرَك الحقل التاريخي بوصفه "مشهدًا" أو قماشًا غنيّ الزركشة؛ يبدو للوهلة الأولى مفتقرًا إلى التماسك وإلى أي بنية جوهرية يمكن تبيّنها. لكن السياقي - بخلاف الشكلي الذي يميل إلى أخذ الكيانات في خصوصيتها وفرادتها، أي في مشابهتها لكيانات أخرى في الحقل وفي اختلافها عنها - يلحّ على أنَّ من الممكن تفسير "ما حدث" في الحقل من خلال تحديد العلاقات الوظيفية القائمة بين الفاعلين والفاعليات التي تقطن الحقل في زمن معين.

يجري تحديد هذه العلاقات الوظيفية من خلال عملية دعاها بعض الفلاسفة المحدثين- مثل وليم هنري ولش William Henry Welch، وإشعيا برلين Isaiah Berlin ـ"الـضمّ" أو "الجمع"Colligation[10]. ويكون هدف التفسير في هذه العملية تحديد "الخيوط" التي تربط الفرد أو المؤسسة قيد الدراسة بـ"حاضرها" الاجتماعي الثقافي. ويمكن أن نجد أمثلة على هذا النوع من الإستراتيجية التفسيرية لدى أيّ مؤرخ جدير بهذا الاسم، من هيرودوت Herodotus إلى هويزنغا Johan Huizinga ، لكنها تتجلى بوصفها المبدأ التفسيري المسيطر في القرن التاسع عشر في أعمال جيكوب بوركهارت Carl Jacob Burckhardt. وتسعى السياقية، بوصفها إستراتيجية تفسيرية، لأن تتحاشى كلًا من النزوع التجزيئي الجذري لدى الشكلية، والنزوع التجريدي الجذري لدى العضوية والميكانيكية. وهي تكافح، بدلًا من ذلك، من أجل **تكامل نسبي** للظواهر التي يجري تبيّنها في نطاقات محددة من المجريات التاريخية بعَدِّها "اتجاهات"

---

10 انظر:
W. H. Walsh, *Introduction to the Philosophy of History* (London, 1961), pp. 60 - 65; Isaiah Berlin "The Concept of Scientific History," in *Philosophical Analysis and History*, ed. Dray, pp. 40 - 51.

وحول "الضمّ" عمومًا، انظر ملاحظات Mink في "Autonomy", pp. 171 - 72

للمراحل والعهود أو سيماءات عامة لها. وإذا ما كانت السياقية تستحضر، ضمنًا، قواعد الجمع والتركيب؛ بغيةَ تحديد الخصائص المشتركة لكيانات تشغل نطاقات محددة من المجريات التاريخية، فإنَّها لا ترى هذه القواعد على أنها مكافئة لما يطرحه الميكانيكي من قوانين السبب والنتيجة الكونية، أو لما يطرحه العضوي من مبادئ غائية عامة. بل تُرى، بدلًا من ذلك، بوصفها علاقات فعلية يُفتَرَض أنَّها موجودة في أزمنة وأمكنة بعينها، ولا يمكن البتّة معرفة أسبابها الأولى والأخيرة والمادية.

يواصل السياقيُّ بعد ذلك، كما يخبرنا بيبر، فيعزل من الحقل التاريخي عنصرًا ما (أيّ عنصر، في الحقيقة) ويتّخذه موضوعًا للدراسة، سواء أكان هذا العنصر كبيرًا مثل "الثورة الفرنسية" أم صغيرًا مثل يوم واحد في حياة شخص بعينه. ومن ثَمّ يتابع ليلتقط "الخيوط" التي تربط الحادث الذي يجب تفسيره بنطاقات مختلفة من السياق. وتحدّد هذه الخيوط ويُقتَفَى أثرها نحو الخارج، نحو الفضاء الطبيعي والاجتماعي المحيط الذي وقع الحادث ضمنه، ورجوعًا في الزمن؛ بغية تحديد "أصوله"، وقُدُمًا في الزمن؛ بغيةَ تحديد "أثره" و"نفوذه" في حوادث تالية. وتنتهي عملية الاقتفاء هذه عند النقطة التي إمّا أن تختفي عندها "الخيوط" في "السياق" الخاص بـ "حادث" ما آخر، أو "تتقارب" لتكون سببًا في وقوع "حادثٍ" ما جديد. وليس الدافع وراء كلّ هذا مكاملة جميع الحوادث والاتجاهات التي يمكن تحديدها في الحقل التاريخي كلّه، بل ربطها معًا في سلسلة من التوصيفات الموقّتة والمقيدة تطال نطاقات محدّدة من المجريات "الدالّة" على نحوٍ جليّ.

يجب أن يكون واضحًا أنَّ من الممكن النظر إلى مقاربة السياقي لمشكلة التفسير التاريخي بعدِّها **جَمْعًا** للدوافع التجزيئية التي تقف وراء الشكلية من جهة أولى، والدوافع التكاملية التي تقف وراء العضوية من جهة ثانية. لكنّ التصور السياقي للحقيقة والتفسير والبرهان يبدو، في الواقع، فائق التواضع في ما يقتضيه من المؤرّخ ويطلبه من القارئ. لكن السياقية، بفضل تنظيمها الحقلَ التاريخيَّ إلى نطاقات مختلفة من المجريات الدالّة التي يمكن على أساسها تمييز المراحل والعهود أحدها من الآخر، تمثِّل حلًّا ملتبسًا لمشكلة بناء نموذج سردي **للسيرورات** التي يجري تبيّنها في الحقل التاريخي. ويتصور السياقي "جريان" الزمن التاريخي على نحوٍ يشبه حركة الموجة (وهذا ما يشير إليه بوركهارت صراحةً) التي تُعَدُّ فيها أطوارٌ وذُرىً معينة أكثر دلالةً، جوهريًا، من سواها. وتشير عملية اقتفاء خيوط المجريات بتلك الطريقة التي تتيح تبيّن الاتجاهات في السيرورة إلى إمكانية قيام سرد يمكن أن تسيطر فيه صور النماء والتطور. لكن الإستراتيجيات التفسيرية السياقية أكثر ميلًا، في الواقع، إلى تمثيلات تزامنية لمقاطع أو أجزاء من السيرورة، حيث يُجرى الاقتطاع عبر وحدة الزمن، إذا جاز التعبير. وهذا الميل إلى الصيغة البنيوية أو التزامنية في التمثيل متأصّل في أيّ فرضية سياقية عن العالم. وإذا ما قام المؤرّخ الميّال إلى السياقية بمراكمة المراحل المختلفة التي درسها في رؤية شاملة للسيرورة التاريخية كلها، فعليه أن يتحرك خارج الإطار السياقي: إما نحو اختزال ميكانيكي للمعطيات باسم القوانين "الخالدة" التي يُفْتَرَض أنها تحكمها، أو نحو توليف عضوي لتلك المعطيات باسم "المبادئ" التي يُفْتَرض أنها تكشف **الغاية** التي تنحو نحوها السيرورة برمّتها على المدى الطويل.

الآن، إنَّ أيًّا من نماذج التفسير الأربعة هذه يمكن أن يُستَخدَم في عمل تاريخي؛ كي يوفّر ما يشبه حجاجًا شكليًا حول المعنى الحقيقي للحوادث المصوَّرة في السرد، لكنها لم تتمتع كلّها بالسلطة ذاتها بين الممارسين الاختصاصيين المعروفين لهذا الفرع منذ إضفاء الطابع الأكاديمي عليه في أوائل القرن التاسع عشر. والواقع، أنّ النموذجين الشكليَّ والسياقيَّ هما اللذان نزعا إلى الغلبة بين المؤرّخين الأكاديميين؛ بوصفهما المرشَّحَين الأساسيَّين للأرثوذكسية. وكلما ظهر النزوعان العضوي والميكانيكي لدى أساطين المهنة المشهورين، كما هو الحال عند رانكه وتوكفيل على التوالي، كانا يُعَدَّان زلَّتَيْن مؤسفتين؛ بعيدًا عن الأشكال الصحيحة التي يمكن أن تتخذها التفسيرات في التاريخ. علاوةً على ذلك، عندما يسيطر الدافع إلى تفسير الحقل التاريخي بطريقة عضوية وميكانيكية تلك السيطرةَ

الصريحةَ لدى مفكر معين، مثل هيغل من جهة أولى وماركس من جهة أخرى، كان هذا الدافع يُؤوَّل بأنّه السبب وراء وقوعهما في "فلسفة التاريخ" الشنيعة.

باختصار، مثّلت الشكلية والسياقية، بالنسبة إلى المؤرّخين المحترفين، حدود الاختيار بين الأشكال الممكنة التي يمكن أن يتخذها تفسيرٌ من النوع "التاريخي" على وجه التحديد. وفي المقابل، مثّلت الميكانيكية والعضوية بدعتين في الفكر التاريخي، في رأي كلٍّ من الخط الأساس للمؤرخين المحترفين، وخط المدافعين عنهم بين الفلاسفة الذين يعُدّون "فلسفة التاريخ" أسطورةً أو خطأً أو أيديولوجيا. وعلى سبيل المثال، فإنَّ كتاب كارل بوبر النافذ **بؤس التاريخانية** يكاد يقتصر على كونه اتّهامًا مكينًا لهاتين الصيغتين من صيغ التفسير في الفكر التاريخي[11].

لكن الأسس التي يقوم عليها عداء المؤرّخين المختصين لصيغتَيِ التفسير العضوية والميكانيكية تبقى غامضة. والأحرى، أنَّ أسباب هذا العداء تكمن، كما يبدو، في اعتبارات تقع خارج الأبستمولوجيا. ذلك أنّه ليس ثمة أسس أبستمولوجية محقّقة لتفضيل صيغة في التفسير على أخرى، نظرًا إلى الطبيعة العلمية البدئية للدراسات التاريخية.

قيل، بالطبع، إنَّ التاريخ لا يمكن تحريره من الأسطورة والدين والميتافيزيقا إلا بإقصاء صيغتَيِ التفسير العضويةِ والميكانيكيةِ عن عملياته. ومن المقبول، على هذا الأساس، أنَّه لا يمكن الارتقاء بالتاريخ إلى مصافّ "علمٍ" صارم؛ ليُزْعَمَ أنّ ذلك الإقصاء يمكّن، على الأقل، من تجنّب أخطار "العلموية"، أي المحاكاة الزائفة للمنهج العلمي، والتملّك غير الشرعي للسلطة العلمية. ذلك أنّ التاريخ، إذ يقصر نفسه على التفسير بصيغتَيِ الشكلية والسياقية، يبقى "تجريبيًا" على الأقل، ويقاوم السقوط في ذلك النوع من فلسفة التاريخ التي يمارسها هيغل وماركس.

لكن هذا العداء تجاه الصيغتين العضوية والميكانيكية في التفسير، وبسببٍ من أنّ التاريخ **ليس** علمًا صارمًا؛ لا يعبّر، كما يبدو، سوى عن انحياز المؤسسة الاختصاصية. وحين نسلّم بأنَّ العضوية والميكانيكية توفّران تبصّراتٍ في أي سيرورة من سيرورات العالَمَيْن الطبيعي والاجتماعي لا يمكن أن توفّرها الإستراتيجيتان الشكلية والسياقية؛ فعندها لا بدّ أن يكون إقصاء العضوية والشكلية عن التفسيرات التاريخية المعتمدَة قائمًا على اعتبارات خارج الأبستمولوجيا. ولا يعكس التزام التقنيات التجزيئية الشكلية والسياقية سوى **قرار** من طرف المؤرّخين بألا يحاولوا ذلك النوع من مكاملة المعطيات الذي تعتمده العضوية والميكانيكية كأمر طبيعي مفروغ منه. ويبدو أنَّ هذا القرار، بدوره، يقوم على آراء غير نقدية في شأن الشكل الذي يجب أن يتخذه علمٌ عن الإنسان والمجتمع. وتبدو هذه الآراء، بدورها، أخلاقية عمومًا، وأيديولوجية على وجه التحديد، من حيث طبيعتها.

غالبًا ما تكون ثمة قناعة، عند الراديكاليين بخاصّة، بأنَّ لتفضيل المؤرّخ المحترف الإستراتيجيتين التفسيريتين السياقية والشكلية بواعثه الأيديولوجية. يزعم الماركسيون، مثلًا، أنَّ من مصلحة الجماعات الاجتماعية المسيطرة أن ترفض الصيغ الميكانيكية في التفسير التاريخي؛ لأنَّ كشف القوانين الفعلية للبنية والسيرورة التاريخيتين كفيلٌ بأن يكشف الطبيعة الحقة للسلطة التي تتمتع بها الطبقات السائدة، ويوفّر المعرفة الضرورية لإزاحة تلك الطبقات عن مواقع الامتياز والسلطة. ومن مصلحة الجماعات المسيطرة، كما يقول الراديكاليون، أن تتعهّد بالرعاية تصورًا عن التاريخ لا تُعرَف فيه سوى الحوادث المفردة وعلاقاتها بسياقاتها المباشرة، أو لا يُسْمَح فيه، إذا ما سُمح، بأكثر من ترتيب الوقائع في تنميطات مهلهلة؛ لأنَّ مثل هذه التصورات عن طبيعة المعرفة التاريخية تمتثل للتصورات "الفردانية" المسبقة لدى "الليبرالين"، والتصورات "التراتبية" المسبقة لدى "المحافظين" على التوالي.

11 انظر: Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism* (London, 1961), pp. 5 - 55.

يرى المؤرّخون الليبراليون، في المقابل، أنّ ثمّة بواعث أيديولوجية أيضًا تقف وراء مزاعم "الراديكاليين" أنّهم اكتشفوا "قوانين" البنية والسيرورة التاريخيتين. ويرون أنَّ هذه القوانين عادةً ما تُقدَّم بغية تعزيز برنامج معيّن للتغيير الاجتماعي، إمّا باتجاه راديكالي أو رجعي. وهذا يعطي البحث عن قوانين البنية والسيرورة التاريخيتين نكهة رديئة، ويضع موضع الشبهة بحثَ أيّ مؤرخ يزعم السعي وراء مثل هذه القوانين. وينطبق الشيء ذاته على تلك "المبادئ" التي يتصدّى من خلالها فلاسفة التاريخ المثاليون لتفسير "معنى" التاريخ كلّه. فمثل هذه "المبادئ" التي يلحّ عليها أنصار التصورات السياقية والشكلية والميكانيكية؛ تُقدَّم على الدوام دعمًا لمواقف أيديولوجية هي في مقاصدها تقهقرية أو ظلامية.

يبدو، في الحقيقة، أنَّ هنالك مكوّنًا أيديولوجيًا لا يمكن اختزاله في كلّ رواية تاريخية للواقع. وذلك يعني أنَّ كلّ زعمٍ يدّعي تبيّن نوعٍ من التماسك الشكلي في السجل التاريخي يجلب معه نظريات عن طبيعة العالم التاريخي والمعرفة التاريخية ذاتها، لها تضميناتها الأيديولوجية بالنسبة إلى محاولات فهم "الحاضر"، كيفما جرى تعريف هذا "الحاضر"، وذلك لأن التاريخ **ليس** علمًا، أو هو، في أفضل أحواله، علم بدئي ذو عناصر غير علمية، يمكن تحديدها على وجه الدقة في تكوينه. وبعبارة أخرى، إنَّ زعم التمييز بين عالمٍ ماضٍ وعالمٍ حاضر للفكر والممارسة الاجتماعيين، وتحديد التماسك الشكلي لذلك العالم الماضي؛ إنما **يتضمن** تصوّرًا عن الشكل الذي يجب أن تتخذه معرفة العالم الحاضر أيضًا، بقدر ما يكون هذا الأخير **متماديًا** مع ذلك العالم الماضي. فالتزام **شكل** معين من المعرفة يحدّد مسبقًا **أنواع** التعميمات التي يمكن للمرء أن يطلقها في شأن العالم الحالي، وأنواع المعرفة التي يمكن أن يمتلكها حياله، وتاليًا؛ أنواع المشاريع التي يمكن أن يتصورها على نحو مشروع في ما يتعلّق بتغيير الحاضر أو الحفاظ عليه بشكله الحالي إلى ما لا نهاية.

التفسير بالتضمين الأيديولوجي

تعكس الأبعاد الأيديولوجيّة لروايةٍ تاريخيّةٍ العنصرَ الأخلاقي الذي ينطوي عليه اتّخاذ المؤرّخ موقفًا معيّنًا من مسألة طبيعة المعرفة التاريخيّة، والاستنتاجات التي يمكن استمدادها من دراسة حوادث الماضي؛ لفهم حوادث الحاضر. وما أعنيه بمصطلح "الأيديولوجيا" هو مجموعة من الوصفات الخاصة باتّخاذ موقف في عالم الممارسة الاجتماعيّة الراهن والعمل بموجبه (إمّا لتغيير العالم أو للحفاظ عليه في حالته الراهنة). ويتم التوصّل إلى مثل هذه الوصفات من خلال حجاجات تدّعي لنفسها سلطة "العلم" أو "الواقع". وسوف أقتفي تحليل كارل مانهايم Karl Mannheim ، في كتابه **الأيديولوجيا واليوتوبيا**، وأطرح أربعة مواقف أيديولوجيّة أساسيّة: الفوضويّة Anarchism، والمُحَافَظَة Conservatism، والراديكاليّة Radicalism، والليبراليّة Liberalism[12].

---

12 قمتُ بتبسيط تصنيف مانهايم أنماطَ الأيديولوجيات الأربعة وفلسفات التاريخ التي تسندها. وهو في مقالته "Prospect of Scientific Politics"، يضع قائمة **بخمسة** "أنماط مثالية تمثيلية" للوعي السياسي الذي نشأ في القرنين التاسع عشر والعشرين، اثنان منهما هما نوعان من المُحَافَظَة (الأول "بيروقراطي"، والثاني "تاريخاني"). ولا أحتاج إلى أن أقيم هنا مثل هذا التمييز؛ إذ يمكن القول إنَّ الشكل "البيروقراطي" يقف في وجه **جميع** الجهود المدفوعة أيديولوجيًا؛ الرامية إلى تغيير النظام الاجتماعي. وأنا معنيٌّ بأعمال المفكرين الذين سعوا لتغيير الواقع القائم أو الحفاظ عليه باللجوء إلى تصورات معينة للسيرورة التاريخية. وبقدر ما أعلم؛ ما من مؤرخ أو فيلسوف للتاريخ كتب بطريقة تعزّز موقف "البيروقراطي المحافظ". لكن "التاريخانية المحافظة" كما تصورها مانهايم تمثّل الملجأ الطبيعي لـ "المحافظ البيروقراطي"؛ بناءً على تعريفي المُحَافَظَة بأنها دفاعٌ ليس عن ماضٍ مثالي، بل عن النظام الاجتماعي الحالي. انظر:

Mannhiem, *Ideology and utopia: An introduction to the Sociology of Knowledge* (New York, 1946), pp. 104ff.; and *idem*, "conservative Thought," in *Essays in Sociology and Social Psychology*, ed. Paul Kecskemeti (New York, 1953), pp. 74 - 164.

يورد مانهايم أيضًا "الفاشية" بين الأنماط المثالية للوعي السياسي الحديث. ولم أستخدم هذا الصنف؛ لأنه سوف يكون نوعًا من المفارقة الزمنية لو طبّقتُ ذلك على مفكري القرن التاسع عشر. وبدلًا من ذلك؛ استخدمت صنف "الفوضوية" الذي هو، في رأي مانهايم، الشكل الخاص بالقرن التاسع عشر الذي اتخذه التفكير السياسي القياميّ. كما يورد مانهايم في مقالته "The Utopian Mentality" أربعة أنماط مثالية من التفكير اليوتوبي، كل منها يمثل مرحلة مميزة في تطور الوعي السياسي الحديث. وهي الألفية العربيدة Orgiastic Chiliasm (التقليد الألفي الذي مثلّه الداعون إلى تجديد العماد Anabaptists في القرن السادس عشر)، والفكرة الإنسانية - الليبرالية Liberal-humanitarian idea ، والفكرة المحافظة Conservative idea، واليوتوبيا الاشتراكية - الشيوعية Socialist-communist utopia. انظر: *Ideology and utopia*, pp. 190 - 222. وكانت الفوضوية الشكل العلماني الذي اتخذته الألفية العربيدة في القرن التاسع عشر، أما الفاشية فهي الشكل الذي اتخذته في القرن العشرين. انظر: المصدر

هناك، بالطّبع، مواقف نظريّة سياسيّة أخرى. ويورد مانهايم القياميّة Apocalypticism لدى الطوائف الدينيّة الحديثة الباكرة، والموقف الرّجعي Reactionary، والموقف الفاشي Fascist. لكن هذه المواقف هي في جوهرها مواقف سلطوية على نحوٍ لم تكنه أشكال القرن التاسع عشر من الأيديولوجيّات التي سبق ذكرها. فالقياميُّ يُقيم وصفات الفعل على سلطة الوحي الإلهي، والرّجعيُّ على سلطة ممارسة الطبقة أو الجماعة التي يراها منظومةً صحيحةً أبدًا للتنظيم الاجتماعي، ويقيمها الفاشيُّ على سلطة الزعيم الكاريزمي التي تسمو فوق أي نقاش. ومع أنّ الناطقين باسم وجهات النّظر هذه قد ينخرطون في جدالات مع ممثّلي مواقف أخرى، فإنّهم لا يرون من الضروريّ إقامة سلطة مواقفهم المعرفيّة على أسس عقلانيّة أو علميّة. وعلى الرّغم من أنّهم قد يقدّمون نظريّات معيّنة في المجتمع والتاريخ، فإنّ هذه النظريّات لا تُعَدُّ مسؤولةً حيال النقد الذي تطلقه مواقف أخرى، أو حيال "المعطيات" عمومًا، أو حيال الاحتكام إلى معايير الاتّساق والتماسك المنطقيّة.

لكن المواقف الأيديولوجيّة الأربعة الأساسية التي حددها مانهايم تمثّل أنظمةً للقيمة تدّعي سلطة "العقل"، أو "العلم"، أو "الواقع". وهذا الادّعاء يُلزِمها، ضمنًا، مناقشةً عامّة للأنظمة الأخرى التي تدّعي سلطةً مماثلةً. وهو يجعلها، أبستمولوجيًا، واعيةً ذاتَها على نحوٍ لا يكون عليه ممثّلو المنظومات "السلطويّة"، ويُلزِمها جهدًا لفهم "المعطيات" التي اكتشفها مُسْتَقصُو السيرورة الاجتماعيّة، العاملون من وجهات نظر أخرى مغايرة. باختصار، إنَّ أشكال القرن التاسع عشر من الفوضويّة والمُحافَظَة والراديكاليّة واللّيبراليّة "مسؤولة معرفيًّا" على نحوٍ لا يكون عليه ممثّلوها "السلطويون"[13].

عليّ أن أشدّد، عند هذا الحدّ، على أنّ مصطلحات: "فوضوي" و"محافظ" و"راديكالي" و"ليبرالي" يُقصَد بها أن تعمل بوصفها مؤشّرات على تفضيل أيديولوجيّ عام، لا بوصفها شارات أحزاب سياسيّة محدّدة. فهي تمثّل مواقفَ مختلفة من إمكان تحويل دراسة المجتمع إلى علم، والرّغبة في فعل ذلك؛ وأفكارًا مختلفة في شأن الدروس التي يمكن للعلوم الإنسانيّة أن تعطيها؛ وتصوّرات مختلفة في شأن الرغبة في الحفاظ على الواقع الاجتماعي القائم أو تغييره؛ وتصوّرات مختلفة في شأن الاتّجاه الذي يجب أن يتّخذه تغيير الواقع القائم ووسائل إحداث مثل هذا التغيير؛ وتمثّل، أخيرًا، توجّهات زمنيّة مختلفة (نحو الماضي أو الحاضر أو المستقبل، بعَدِّ الواحد منها المستودعَ الذي يُكْنَز فيه الإطار المفهوميّ الحاكم للشكل "المثاليّ" من أشكال المجتمع). وعليّ أن أشدّد، أيضًا، على أنّ حَبْكَ مؤرّخٍ معين للسيرورة التاريخيّة، أو طريقة تفسيره لها في حِجاج شكلي؛ لا حاجة بهما لأن يُعَدَّا وظيفةً من وظائف الموقف الأيديولوجي الذي يحمله

نفسه، ص 233. وما يجعل الفوضوية فريدة في تاريخ السياسات القيامية هو حقيقة أنها تسعى، بخلاف كل من الألفية والفاشية، لأن تكون مسؤولة معرفيًا، أي أنها تسعى لأن تقدّم تبريرات عقلانية لموقفها اللاعقلاني.

في رأيي، إنَّ الفوضوية هي التضمين الأيديولوجي للرومانسية، وظهرت حيثما ظهرت الرومانسية على مدى القرن التاسع عشر، وغذّت الفاشية في القرن العشرين بالطريقة التي غذتها الرومانسية. وحاول مانهايم أن يربط الرومانسية بالمُحَافَظَة على نحو منهجي في حين أنهما لم تكونا، في تجلياتهما أوائل القرن التاسع عشر، سوى ظاهرتين صادف أن تعاصرتا. وفلسفة التاريخ التي ولدتها الأسطورة الرومانسية لا تستشرِف فكرة مجتمع متكامل تمامًا قابل للتحقيق في الزمن التاريخي، تلك الفكرة التي تلهم المحافظ الترتيل تقريظًا للوضع القائم. ما هو فريد في الرومانسية هو لحظتها **الفردانية**، تلك الأناويّة egoism التي تلهم الإيمان بفوضى تامة والرغبة فيها. هذه اللحظة قد تكون حاضرة لدى بعض المفكرين المحافظين المزعومين، لكنهم، إذا ما كانوا محافظين حقًا، فإنها تكون لديهم بمنزلة شَرَك أيديولوجي؛ دفاعًا عن موقع متميّز لجماعة معينة في النظام الاجتماعي القائم ضد المطالبة بالتغيير المبرمج من طرف الراديكاليين أو الليبراليين أو الرجعيين. لا يمكن للمحافظ أن يؤيد تصورًا فوضويًا أصيلًا للعالم إلا بقدر ما يمكنه أن يحتمل تصورًا راديكاليًا حقيقيًا لهذا العالم. إنه يدافع عن الوضع القائم بإظهاره أنّه يشكّل وحدة عضوية متكاملة لا يزال الفوضويون والراديكاليون يحلمون بتحقيقها.

13 أخذتُ فكرة "المسؤولية المعرفية" عن بيبر. وهو يستخدمها كي يميز بين منظومات فلسفية التزمت دفاعات عقلانية عن فرضياتها عن العالم ومنظومات أخرى لم تلتزم ذلك. ومن الأمثلة على هذه الأخيرة الصوفية Mysticism، والإحيائية Animism، والشكيّة المطلقة Utter Skepticism، وجميعها تضطر، عند حد معين من حجاجاتها، إلى العودة إلى أفكار الوحي أو السلطة أو العرف. ومع أنَّ صوفيين وإحيائيين وشكّيّين معينين **قد** يقدّمون تبريرات عقلانية للمواقف اللاعقلانية التي يتخذونها إزاء الواقع، فإن مثل هذه التبريرات عادة ما تُقدَّم بصفتها نقدًا للعقلانية المفرطة لدى خصومهم. ومن المتعذّر، في النهاية، الدفاع عن المحتوى الإيجابي لعقائدهم على أسس عقلانية؛ لأنهم، في النهاية، ينكرون سلطة العقل ذاته. انظر: Pepper, *World Hypotheses*, pp. 115 - 37. تتمثّل مكافِئات هذه المنظومات في التفكير السياسي بالنبيل الإقطاعي المقيَّد إلى التراث؛ والرجعي الذي ينكر أي استحقاق للحاضر أو المستقبل؛ والفاشي أو العدمي الذي يرفض كلًا من العقل ومثال الاتساق في الحجاج مع خصومه.

بوعي. الأحرى أن يُقال إنّ للشكل الذي يعطيه لروايته التاريخيّة تضمينات أيديولوجيّة تتوافق مع هذا الموقف أو ذاك من المواقف الأربعة التي ميّزناها في ما سبق. وكما تلحق بكلّ أيديولوجيا فكرةٌ بعينها عن التاريخ وسيروراته، كذلك أيضًا يلحق بكل فكرةٍ عن التاريخ تضمينات أيديولوجية يمكن تحديدها بدقّة.

يمكن التعبير عن المواقف الأيديولوجيّة الأربعة التي تهمّني تعبيرًا تقريبيًا على النحو التالي: في ما يتعلّق بمشكلة التغيير الاجتماعي، تعترف المواقف الأربعة كلّها بحتميته لكنّها تمثّل آراء مختلفة في ما يخصّ الرغبة فيه وسرعته الأمثل. وطبيعيّ أنّ المحافظين هم الأكثر اشتباهًا بتغيير الواقع الاجتماعي القائم تغييرًا مبرمجًا، أمّا الليبراليّون والراديكاليّون والفوضويون فهم، نسبيًا، أقلّ اشتباهًا بالتغيير عمومًا؛ ما يجعلهم متفائلين إلى هذا الحدّ أو ذاك حيال آفاق التغيير **السريع** للنظام الاجتماعي. وينزع المحافظون، كما يلاحظ مانهايم، إلى رؤية التغيير الاجتماعي على أنه تدرجات تشبه التدرّجات التي تعتري النبات، في حين يميل الليبراليون (ليبراليو القرن التاسع عشر على الأقل) إلى رؤية ذلك بقياسه على أنّه تعديلات، أو "عمليات دقيقة" شبيهة بما يُجرى لآلية من الآليات. وفي كلتا الأيديولوجيتين، ثمة تصوّر عن بنية المجتمع الأساسية على أنها سليمة، وإذا ما كان يُنظَر إلى شيء من التغيير على أنّه حتمي، فإن هذا التغيير ذاته يُعَدُّ أشدّ فعالية حين يطال أجزاء محددة من الكلّ، وليس **العلاقات البنيوية**. أمّا الراديكاليون والفوضويون فيعتقدون ضرورة التغييرات البنيوية؛ بغيةَ إعادة بناء المجتمع على أسس جديدة، بالنسبة إلى الأوّلين، وبغيةَ إلغاء "المجتمع" وإحلال "جماعة" من الأفراد محلّه يجمعها معًا ما تتقاسمه من إحساس بـ "إنسانيتها" المشتركة.

في ما يتعلّق بسرعة التغييرات المتصوَّرَة، يلحّ المحافظون على الإيقاع "الطبيعي"، في حين يحبّذ الليبراليون ما يمكن أن ندعوه الإيقاع "الاجتماعي" للجدال البرلماني، أو إيقاع العملية التعليمية والمنافسات الانتخابية بين أحزاب ملتزمةٍ إطاعةَ قوانين الحكم القائمة. في المقابل، يرى الراديكاليون والفوضويون إمكان قيام تحولات مباغتة، مع أنَّ الأولين ميالون إلى أن يكونوا أكثر إدراكًا للقوة اللازمة لإحداث مثل هذه التحولات، وأكثر حساسية حيال قوة العطالة في المؤسسات الموروثة، وهم، بعدُ، أكثر عناية بشرط **الوسائل** اللازمة لإحداث التغييرات مقارنةً بالأخيرين.

يصل بنا هذا إلى النظر في التوجهات الزمنية المختلفة للأيديولوجيات المتنوعة. وفقًا لمانهايم؛ يميل المحافظون إلى تخيّل التطور التاريخي على أنّه إحكامٌ تقدّمي للبنية المؤسسية التي تسود **حاليًا**، وهي بنية ينزلونها منزلة "اليوتوبيا"، أي الشكل الأفضل للمجتمع الذي يمكن للبشر "واقعيًا" أن يأملوه، أو يطمحوا إليه على نحو مشروع، في الوقت الراهن. في المقابل، يتخيل الليبراليون زمنًا في **المستقبل** سوف تتحسن فيه هذه البنية، لكنهم يُسقطون هذا الشرط اليوتوبي على **المستقبل البعيد**، بطريقة تحبط أي جهد حالي لتحقيقه على نحو مندفع وطائش، بوسائل "راديكالية". ويميل الراديكاليون، من جهة أخرى، إلى رؤية الشرط اليوتوبي بعدِّه **وشيكًا**؛ ما يلهم عنايتهم بتوفير الوسائل الثورية لإحداث مثل هذه اليوتوبيا **الآن**. وأخيرًا، يميل الفوضويون إلى إضفاء طابع مثالي على **ماضٍ بعيد** من البراءة الطبيعية - الإنسانية سقط منها البشر إلى الحالة "الاجتماعية" الفاسدة التي يجدون فيها أنفسهم الآن. وهم، بدورهم، يُسقطون هذه اليوتوبيا على ما هو، عمليًا، مستوى غير زمني، ويرونها إمكانًا من إمكانات الإنجاز البشري في أيّ وقت، إذا ما سيطر البشر على إنسانيتهم الجوهرية، إمّا بفعل الإرادة أو بفعل الوعي الذي يدمّر الإيمان الذي يبثه المجتمع بشرعية المؤسسة الاجتماعية القائمة.

هذا الموقع الزمني للمثال اليوتوبي الذي تعمل الأيديولوجيات المختلفة لمصلحته يتيح لمانهايم أن يصنّف هذه الأيديولوجيات؛ تبعًا لميلها نحو "التوافق الاجتماعي" من جهة، أو "التجاوز الاجتماعي" من جهة أخرى. والمحافظة هي الأشد "توافقًا اجتماعيًا"؛ والليبرالية هي كذلك نسبيًا. أمّا الفوضوية فهي الأشدّ "تجاوزًا اجتماعيًا"؛ والراديكالية هي كذلك نسبيًا. وعمليًا، تمثّل كلّ واحدة من هذه الأيديولوجيات خليطًا من عناصر التوافق والتجاوز الاجتماعي. وفي هذا الأمر، فإنَّ اختلافات إحداها عن الأخرى هي أمور تتعلق

بالإلحاح أكثر مما تعلق بالمضمون. وجميعها تأخذ احتمال التغيير على محمل الجدّ. وهذا ما يفسّر اهتمامها المشترك بالتاريخ، وعنايتها بأن توفّر تبريرًا تاريخيًا لبرامجها. وهذا ما يفسّر، بالمثل، استعدادها لمجادلة إحداها الأخريات، بمصطلحات مسؤولة معرفيًا، حول مسائل ثانوية، مثل سرعة التغيير الاجتماعي المرغوب فيه، والوسائل المستخدمة لإحداثه.

لكن **القيمة** المسبغة على المؤسسة الاجتماعية الراهنة هي ما يفسّر تصوراتها المختلفة عن كل من **شكل** التطور التاريخي، و**الشكل** الذي يجب أن تتخذه المعرفة التاريخية. وفي رأي مانهايم، فإنَّ مشكلة "التقدم" التاريخي تُفسَّر بطرائق مختلفة باختلاف الأيديولوجيات. فما هو "تقدّم" بالنسبة إلى إحداها هو " تقهقر" بالنسبة إلى أخرى، مع تمتّع "العصر الحاضر" بمكانة مختلفة من أيديولوجية إلى أخرى، متراوحًا بين ذروة التطور أو حضيضه؛ تبعًا لدرجة الاغتراب في أيديولوجية معينة. وفي الوقت ذاته، فإنَّ الأيديولوجيات تكرّم أُطرًا مفهوميةً حاكمةً مختلفة في ما يتعلّق بالشكل الذي يجب أن تتخذه الحجاجات الرامية إلى تفسير "ما حدث في التاريخ". وتعكس هذه الأطر المفهومية التفسيرية المختلفة ما لدى الأيديولوجيات المختلفة من توجهات "علمية" إلى هذا الحدّ أو ذاك.

هكذا، مثلًا، يشاطر الراديكاليون الليبراليين قناعة بإمكان دراسة التاريخ "عقلانيًا" و"علميًا"، لكن لدى هذين الفريقين تصورات مختلفة حيال ما يمكن أن يتكون منه تأريخ عقلاني وعلميّ. فالأولون يلتمسون قوانين البنى والسيرورات التاريخية، والأخيرون يلتمسون الاتجاهات العامة للتطور أو منحاه الأساس. ومثل الراديكاليين والليبراليين؛ يعتقد المحافظون والفوضويون، بالتوافق مع قناعة عامة في القرن التاسع عشر، أنّ من الممكن اكتشاف "معنى" التاريخ وتقديمه في رَسِيمَات مفهومية conceptual schemata مسؤولة معرفيًا وليس سلطويةً فحسب. لكن تصورهم لما يمكن أن تكون عليه معرفةٌ **تاريخية** مميزة يتطلب إيمانًا بـ "الحدس" بوصفه الأساس الذي يمكن أن يُبنَى عليه "عِلمٌ" للتاريخ مفترض. ويميل الفوضوي إلى تقنيات الرومانسية الحدسية أساسًا في رواياته التاريخية، في حين يميل المحافظ إلى **مكاملة** حدوسه المتعددة حيال الموضوعات في الحقل التاريخي في رواية عضوية شاملة للسيرورة كلّها.

في رأيي، ليس ثمة أسس خارج أيديولوجية يمكن الحكم على أساسها بين ما تلجأ إليه الأيديولوجيات المختلفة من تصورات متصارعة عن السيرورة التاريخية، والمعرفة التاريخية. ذلك أنَّ افتراض موقف أبستمولوجي معين نحكم من خلاله على كفايتها المعرفية سوف يمثّل هو ذاته خيارًا أخلاقيًا آخر، ما دامت هذه التصورات لها أصولها في الاعتبارات الأخلاقية. ولا يمكنني أن أزعم أنَّ تصورًا عن المعرفة التاريخية تفضّله أيديولوجيا معينة هو أكثر "واقعية" من التصورات الأخرى، ذلك أنّ هاته الأيديولوجيات تتخالف، تحديدًا، على مسألة ما يشكّل معيارًا كافيًا لـ "الواقعية". ولا يمكنني أن أزعم، أيضًا، أنَّ تصورًا للمعرفة التاريخية هو أكثر "علمية" من سواه من دون أن أحكم، مسبقًا، على مشكلةِ ما يجب أن يكون عليه علمٌ **تاريخي** أو **اجتماعي** على وجه التحديد.

من المؤكّد أنّ الميكانيكية كانت تمثّل تصوّر العلم المُعتَمَد، عمومًا، خلال القرن التاسع عشر. لكن المنظّرين الاجتماعيين اختلفوا أحدهم عن الآخر حول شرعية علمٍ ميكانيكي للمجتمع والتاريخ. فالصيغ الشكلية والعضوية والسياقية في التفسير واصلت ازدهارها في العلوم الإنسانية خلال القرن التاسع عشر؛ بسبب اختلافات أصيلة في الرأي حول كفاية الميكانيكية بوصفها إستراتيجيا.

لستُ معنيًا، إذًا، بترتيب التصورات المختلفة عن التاريخ التي أنتجها القرن التاسع عشر من حيث "واقعيتها" أو "علميتها". وبالمثل، إنَّ غرضي ليس أن أحللها بوصفها إسقاطات لموقف أيديولوجي معين. لست مهتمًا سوى بالإشارة إلى الكيفية التي تدخل فيها الاعتبارات الأيديولوجية محاولاتِ المؤرّخ تفسيرَ الحقل التاريخي، وبناءَ نموذج لفظي لسيروراته في سرد. لكني سأحاول أن أبيّن أنَّ ثمّة تضمينات أيديولوجية محددة، حتى في أعمال أولئك المؤرّخين وفلاسفة التاريخ الذين من الواضح أنّ اهتماماتهم ليست سياسية، مثل بوركهارت ونيتشه. فهذه الأعمال **تتوافق**، على الأقلّ، مع هذا الموقف الأيديولوجي أو ذاك من مواقف الزمن الذي كُتبت فيه.

ما أراه هو أنَّ اللحظة الأخلاقية لعمل تاريخي تنعكس في صيغة التضمين الأيديولوجي الذي يمكن بواسطته الجمع بين إدراك **جمالي** (بناء الحبكة)، وعملية **معرفية** (الحجاج)؛ بحيث نستمد أقوالًا تقريرية مما قد يبدو أنّه أقوال وصفية أو تحليلية محض. قد "يفسّر" مؤرّخ ما حدث في الحقل التاريخي بتحديده القانون الحاكم (أو القوانين الحاكمة) لمجموعة الحوادث المحبوكة في القصة بوصفها دراما ذات مغزى تراجيدي أساسًا. أو أنّه، بالعكس، قد يجد المغزى التراجيدي للقصة التي حبكها في اكتشافه "القانون" الذي يحكم تسلسل الإفصاح عن الحبكة. وفي أيّ من الحالتين، فإنَّ التضمينات الأخلاقية لحجاج تاريخي معين يجب أن تُسْتَمَدّ من العلاقة التي يفترض المؤرّخ وجودها **ضمن** مجموعة من الحوادث قيد الاعتبار **بين** بنية الحبكة الخاصة بالمَفْهَمَة السردية من جهة أولى، وشكل الحجاج المُقدَّم بوصفه تفسيرًا "علميًا" (أو "واقعيًا") صريحًا لمجموعة الحوادث من جهة ثانية.

يمكن لمجموعة من الحوادث المحبوكة على أنّها تراجيديا أن تُفَسَّر تفسيرًا "علميًا" (أو "واقعيًا") باللجوء إلى قوانين التحديد السببي الصارمة، أو إلى قوانين الحرية الإنسانية الحدسية، بحسب الحالة. في الحالة الأولى يكون التضمين هو أن البشر مُلزمون مصيرًا محتومًا بفضل مساهمتهم في التاريخ، أمّا في الحالة الثانية فالتضمين هو أنّ بمقدورهم أن يتصرفوا على نحوٍ يسيطرون فيه على مصائرهم، أو يؤثروا فيها على الأقلّ. والزخم الأيديولوجي في التواريخ المصوغة بهاتين الطريقتين المتغايرتين هو، عمومًا، زخم "محافظ" و"راديكالي" على التوالي. وهذان التضمينان لا حاجة بهما إلى أن يظهرا شكليًا في الرواية التاريخية ذاتها، بل يمكن تحديدهما من **النبرة** و **الجوّ** اللذين صيغ بهما حلّ الدراما، وظهور القانون الذي تمثّل تجلّيًا له. والفروق بين نوعي التأريخ المميّزين على هذا النحو هي تلك التي أتصور أنها تميّز عمل شبنغلر Spengler من جهة، وعمل ماركس من جهة أخرى. فصيغة التفسير الميكانيكية تُسْتَخدَم عند الأول لتبرير نبرة التواريخ المحبوكة بوصفها تراجيديات أو جوّها، لكن بطريقة تنطوي على تضمينات أيديولوجية؛ هي تكيُّفيّة اجتماعيًا. أمّا عند ماركس، فتُستخدَم إستراتيجية التفسير الميكانيكية ذاتها لتكريس رواية تراجيدية للتاريخ؛ هي رواية بطولية ونضاليّة في نبرتها. وتماثل الفروق هنا، بدقّةٍ، تلك الفروق بين تراجيديا يوريبيديس وتراجيديا سوفوكليس، أو بين تراجيديا **الملك لير** وتراجيديا **هاملت**، إذا ما أخذنا حالة كاتب واحد.

يمكن أن نورد من التأريخ أمثلةً نوعية مقتضبة بغرض الإيضاح. فتواريخ رانكه عادةً ما توضع في صيغة الكوميديا، وهي شكل للحبكة موضوعُه المركزي فكرةُ **التسوية**. وبالمثل، فإنَّ صيغة التفسير السائدة لديه هي العضوية القائمة على كشف البِنى والسيرورات **التكاملية** التي تمثّل، كما يعتقد، الصيغ الأساسيّة للعلاقة التي توجد في التاريخ. ولا يُعنى رانكه بـ "القوانين" بل بكشف "أفكار" الفاعلين والفاعليّات التي ينظر إليها كأنّها من قاطني الحقل التاريخي. وما أراه هو أنّ نوع التفسير الذي يحسب رانكه أن المعرفة التاريخية توفره هو الصنو الأبستمولوجي لإدراكٍ جمالي للحقل التاريخي؛ يأخذ شكل الحبكة الكوميدية في سرديّاته كلّها. أمّا التضمينات الأيديولوجيّة لهذا الجمع بين صيغة كوميديّة في بناء الحبكة، وصيغة عضوية في الحِجاج، فهي تضمينات محافظة على وجه التحديد. ذلك أنَّ تلك "الأشكال" التي يتبيّنها رانكه في الحقل التاريخي توجد في حالٍ من الانسجام الذي عادةً ما يظهر في نهاية كوميديا. ويُترك القارئ كي يتأمّل تماسك الحقل التاريخي الذي يُنزَل منزلةَ بنيةٍ **مكتملة** من "الأفكار" (أي المؤسسات والقيم)، ومع ضربٍ من الشعور الذي يتولّد لدى جمهور دراما أنجزت حلًّا كوميديًّا حاسمًا لكلّ ما تشتمل عليه من الصراعات التراجيدية **في الظاهر**. أمّا نبرة الصوت فهي نبرة تكيّفيّة، والجوّ جوّ تفاؤل، والتضمينات الأيديولوجية محافظة، بقدر ما يمكن للمرء أن يستنتج من تاريخ مُفَسَّر على هذا النحو أنّه يقطن أفضل العوالم التاريخية الممكنة، أو، على الأقل، أفضل العوالم التي يمكنه أن يأملها "على نحو واقعي"؛ نظرًا إلى طبيعة السيرورة التاريخية كما تتكشّف في رواية رانكه لها.

يمثّل بوركهارت تنويعًا آخر على إمكانات الجمع هذه ذاتها. كان بوركهارت سياقيًّا؛ وأشار إلى أنّ المؤرّخ "يفسّر" حادثًا معيّنًا بإقحامه في قماشٍ زاخر بالفرديات المتباينة التي تشغل فضاءه التاريخي المحيط. وهو يُنكر إمكان اشتقاق قوانين من دراسة التاريخ وصحّة إخضاعه لتحليلٍ تنميطي. وبالنسبة إليه، إنَّ نطاقًا معينًا من الوقائع التاريخية يمثل حقلًا من الحدوث غنيًّا، إلى هذا الحدّ أو ذاك، في

تألّق "قماشه"، وحسّاسًا، إلى هذا الحد أو ذاك، حيال التمثيلات الانطباعيّة. وعلى سبيل المثال، إنَّ كتاب بوركهارت **حضارة النهضة** عادة ما يُعَدُّ خاليًا تمامًا من "القصة" أو "الخطّ السردي". والصيغة السردية التي وُضع بها، فعليًّا، هي صيغة الهجاء Satire من satura، (أو "الخليط") الذي هو الصيغة القصصية للسخرية، ويحدث شيئًا من آثارها الأساسية برفضه تقديم ضروب التماسك الشكليّ التي اعتاد المرء توقّعها من قراءة الرومانس والكوميديا والتراجيديا. وهذا الشكل السرديّ الذي هو الصنو الجمالي لتصوّر المعرفة وإمكاناتها تصوّرًا شكّيًّا على وجه التحديد، إنّما يقدّم نفسه بوصفه النمط لجميع تصوّرات التاريخ التي يُفترض أنّها مناهضة للأيديولوجيا وبوصفه بديلًا لـ "فلسفة التاريخ" التي مارسها ماركس وهيغل ورانكه، وكان بوركهارت، شخصيًّا، يحتقرها.

لكنّ للنبرة والجوّ اللذين يوضع فيهما السّرد الهجائي تضميناتهما الأيديولوجية الخاصّة. وهي تضمينات "ليبرالية" إذا ما وُضع السرد في نبرة متفائلة، و"محافظة" إذا ما وُضع في نبرة مستقيلة. وعلى سبيل المثال، إنّ تصوّر بوركهارت للحقل التاريخي بوصفه "نسيجًا" من الكيانات الفردية المرتبطة معًا بما يزيد قليلًا على مكانتها بعدّها مكوّنات للميدان ذاته، وعلى تألّق تجلياتها المتعددة، متضافرًا مع شكيّته الشكلية؛ هو تصوّر مُحبِط لأي جهد من طرف جمهوره يرمي إلى استخدام التاريخ وسيلةً لفهم العالم الحاضر بغير المصطلحات المحافظة. وتشاؤم بوركهارت في ما يتعلّق بالمستقبل إنّما يعزز لدى قرّائه موقف الـ "sauve qui peut" ("اللهم نفسي"). ومثل هذه المواقف يمكن الترويج لها إمّا لمصلحة القضايا الليبراليّة، أو لمصلحة القضايا المحافظة؛ تبعًا للأوضاع الاجتماعية الفعلية التي تُقدَّم فيها، لكنه ما من إمكان مطلقًا لأن تُقام عليها حجاجات راديكالية. وتضميناتها الأيديولوجية النهائية، كما استخدمها بوركهارت، هي تضمينات محافظة على وجه التحديد، إن لم تكن "رجعيّة".

مشكلة الأساليب التأريخيّة

سوف أعمد الآن، بعد أن ميّزتُ بين ثلاثة مستويات يعمل عليها المؤرّخون لإكساب سرديّاتهم أثرًا تفسيريًّا، إلى النّظر في مشكلة الأساليب التأريخية. وفي رأيي، إن أسلوبًا تأريخيًّا يمثّل **جَمْعًا** خاصًّا بين صيغ بناء الحبكة، والحجاج، والتضمين الأيديولوجي. لكن الصيغ المتنوعة في بناء الحبكة، والحجاج، والتضمين الأيديولوجي لا يمكن جمعها عشوائيًّا في عمل معيّن. وعلى سبيل المثال، إنَّ بناءً للحبكة كوميديًّا لا يتوافق مع حجاج ميكانيكيّ، مثلما أنّ أيديولوجيات راديكاليّة لا تتوافق مع بناء للحبكة هجائي. وهناك، إذا جاز القول، ضروبٌ مختارة من الألفة بين الصيغ المختلفة التي يمكن أن تُستخدم لتحقيق أثر تفسيري على مستويات التركيب المختلفة. وهذه الضروب المختارة من الألفة إنّما تقوم على التشابهات البنيويّة التي يمكن تبيّنها بين الصّيغ الممكنة لبناء الحبكة، والحجاج، والتضمين الأيديولوجي. ويمكن تمثيل هذه الضروب من الألفة على النحو التالي:

صيغة بناء الحبكة	صيغة الحجاج	صيغة التضمين الأيديولوجي
رومانسية	شكلية	فوضوية
تراجيدية	ميكانيكية	راديكالية
كوميديّة	عضوية	محافظة
هجائية	سياقية	ليبرالية

لا ينبغي أخذ ضروب الألفة هذه على أنها تضافراتٌ **ضروريةٌ** للصيغ لدى مؤرّخ معيّن. بل على العكس، إنّ التوتر الديالكتيكي الذي يميّز عمل كلّ مؤرّخ من أساطين المؤرّخين إنما ينشأ، في العادة، من جهدٍ لعقدِ قِرانٍ بين صيغة لبناء الحبكة وصيغة للحِجاج أو للتضمين الأيديولوجي غير متوافقة معها. وعلى سبيل المثال، إنّ ميشليه حاول أن يجمع بناءً للحبكة رومانسيًّا وحجاجًا شكليًّا مع

أيديولوجيا ليبرالية صراحةً. كذلك، أيضًا، استخدم بوركهارت بناءً للحبكة هجائيًا، وحجاجًا سياقيًا في خدمة موقف أيديولوجي محافظ صراحةً، ورجعي في النهاية. أمّا هيغل فحبَك التاريخ على مستويين: تراجيدي على المستوى الأصغري، وكوميدي على المستوى الأكبري، وبررهما كليهما باللّجوء إلى صيغة في الحِجاج هي صيغة عضوية، مع نتيجة تتمثل في كون المرء قادرًا على استنتاج تضمينات راديكالية أو محافظة من قراءة أعماله.

لكن التوتر الديالكتيكي يتطور، في كلّ حالة، في سياق رؤية متماسكة أو صورة رئيسة لشكل الحقل التاريخي كلّه. وهذا يُعطي تصوّرَ المفكّر للحقل وجهَ الكلّ المتماسك داخليًا. وهذا التماسك والاتّساق هو الذي يعطي عمله خصائصه الأسلوبية المميزة. والمشكلة هنا هي تحديد أسس هذا التماسك والاتساق. وفي رأيي، إن هذه الأسس شعرية، ألسُنيّة على وجه التحديد، في طبيعتها.

قبل أن يتمكن المؤرّخ من تطبيق الجهاز المفهومي الذي سيستخدمه للتمثيل والتفسير على معطيات الحقل التاريخي، لا بدّ له، أولًا، من أن يصوِّر **مسبقًا** ذلك الحقل، أي أن يكوّنه كموضوع للإدراك الذهني. وهذا الفعل الشعري لا يتميّز من الفعل الألسني الذي يُهَيِّأ فيه الحقل للتأويل بوصفه مجالًا من نوع معين. وهذا يعني أنه، قبل أن يمكن تأويل مجال معين، لا بدّ، أولًا، أن يُفسَّر بوصفه أساسًا مسكونًا بالصور التي يمكن تمييزها. وهذه الصور، بدورها، يجب تصوّرها على أنها قابلةٌ للتصنيف بوصفها أنظمةً، وفئات، وأجناسًا، وأنواعًا مميّزة من الظواهر. علاوةً على ذلك، يجب أن يجري تصورها على أنّها تقيم ضروبًا معينة من العلاقات بعضها مع بعض، هي علاقات سوف تخلق تحولاتها "المشكلات" التي يجب حلّها بواسطة "التفسيرات" التي تُقدَّم على مستويَيْ بناء الحبكة والحجاج في السرد.

بعبارة أخرى، يواجه المؤرّخ الحقل التاريخي بالطريقة ذاتها التي يمكن أن يواجه بها النحويّ لغةً جديدة. مشكلته الأولى هي التمييز بين عناصر الحقل المعجمية والنحوية والتركيبية. عندها فحسب؛ يمكن أن يضطلع بتأويل ما يمكن أن يعنيه أيّ تكوين معيّن للعناصر أو تحولات علاقاتها. باختصار، مشكلة المؤرّخ هي أن يبني بروتوكولًا ألسُنيًا كاملًا مع أبعاد معجمية ونحوية وتركيبية ودلالية، يصف بواسطته الحقل وعناصره **بمصطلحاته هو** (لا بالمصطلحات التي وسمتها بها الوثائق ذاتها)، وبذلك يهيئها للتفسير والتمثيل اللذين سيقدمهما لها، بعدُ، في سرده. وهذا البروتوكول الألسُني المتصوَّر مسبقًا سوف يكون بدوره - وبفضل طبيعته **المصوَّرة مسبقًا** - قابلًا للوصف من حيث الصيغة المجازية السائدة التي وُضِع بها.

يُزعَم أنَّ الروايات التاريخية نماذج لفظية، أو أيقونات، لمقاطع معينة من السيرورة التاريخية. لكن مثل هذه النماذج ضرورية لأن السجلّ الوثائقي لا يوفّر مسبقًا صورة غير ملتبسة لبنية الحوادث الموثّقة فيها. وكي يصوّر المؤرّخ "ما حدث **حقًا**" في الماضي؛ عليه، أوّلًا، أن يصوّر **مسبقًا** مجموعة الحوادث المسجلة في الوثائق بأكملها بوصفها موضوعًا ممكنًا للمعرفة. وهذا الفعل التصويري المسبق هو **شعريّ** بقدر ما هو قبل معرفيّ وقبل نقديّ في اقتصاد وعي المؤرّخ الخاص. وهو شعري أيضًا بقدر ما هو مكوِّن للبنية التي سوف تُصوَّر، بعدُ، في النموذج اللفظي الذي يقدّمه المؤرّخ بوصفه تمثيلًا وتفسيرًا لـ "ما حدث **حقًا**" في الماضي. لكنه مكوِّن، ليس للمجال الذي يمكن للمؤرّخ أن يعالجه بوصفه موضوعًا ممكنًا للإدراك (الذهني) فحسب؛ بل أيضًا **للمفاهيم** التي سيستخدمها كي **يحدد الموضوعات** التي تقطن ذلك المجال، وكي **يصف ضروب العلاقات** التي يمكن أن يقيمها أحدها مع الآخر. في الفعل الشعري الذي يسبق التحليل الشكلي للحقل، يخلق المؤرّخ موضوعات تحليله ويحدد مسبقًا وجهة الإستراتيجيات المفهومية التي سيستخدمها لتفسيره.

لكن عدد الإستراتيجيات التفسيرية الممكنة ليس بالعدد اللانهائي. ثمة، في الواقع، أربعة أنماط أساسية تتماشى مع المجازات الأساسية الأربعة للغة الشعرية. وعلى هذا الأساس، نجد الأصناف الخاصة بتحليل صيغ التفكير، والتمثيل، والتفسير المختلفة التي

نصادفها في حقول غير علمية، مثل التأريخ، متخذةً وجهات اللغة الشعرية ذاتها. باختصار، توفّر نظرية المجازات أساسًا لتصنيف الأشكال البنيوية العميقة للمخيلة التاريخية في مرحلة معينة من تطورها.

نظرية المجازات

يحدد كلٌّ من الشعرية التقليدية ونظرية اللغة الحديثة أربعة مجازات أساسية لتحليل اللغة الشعرية، أو الصُّوريّة: الاستعارة Metaphor، والكناية Metonymy، والمجاز المُرسل Synecdoche، والمفارقة Irony[14]. تتيح هذه المجازات توصيف الأشياء بأنواع مختلفة من

---

14 النصيران البارزان للتصور المجازي للخطاب غير العلمي (الأسطوري والفني والحلمي) هما البنيويان رومان جاكوبسون Roman Jakobson وكلود ليفي ستروس. يستخدم الأخير ثنائية الاستعاري - الكنائي بوصفها الأساس لتحليله أنظمة التسمية في الثقافات البدائية، وبوصفها مفتاح فهم الأساطير، انظر: Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, pp. 205 - 44؛ وانظر كذلك عرض منهج ليفي - ستروس في: Edmund Leach, *Claude Lévi - Strauss* (New York, 1970), pp. 47ff. ويستخدم جاكوبسون الثنائية ذاتها بوصفها الأساس لنظرية ألسنية في الشعرية. انظر مقالته الألمعية "Linguistics and Poetics" في *Style in Language*, ed. Thomas A. Sebeok (New York and London, 1960), pp. 77 - 350؛ وانظر كذلك الفصل الخامس الشهير من Roman Jakobson and Morris Halle, *Fundamentals of Language* ('s-Gravenhage, 1956)، وعنوانه "القطبان الاستعاري والكنائي"، وقد أعيدت طباعته في *Critical Theory since Plato*, ed. Hazard Adams (New York, 1971), pp. 1113 - 16. وثمة تطبيق مماثل لهذه الثنائية على مشكلة توصيف البنية الألسنية للأحلام في التحليل النفسي، انظر: Jacques Lacan, "The Insistence of the Letter in the Unconscious," in *Structuralism*, ed. Jacques Ehrmann (New York, 1966) pp. 101 - 36.
يتصور ليفي ستروس وجاكوبسون ولاكان Jacques Lacan الاستعارة والكناية "قطبَي" السلوك الألسني، ويمثلان، على التوالي، محورَي الاتصال (الفعلي) والانفصال (الاسمي) لأفعال الكلام. وفي نظرية جاكوبسون الألسنية عن الأسلوب، يُعامل المجاز المرسل والمفارقة كنوعين من الكناية التي تُرَى بدورها على أنها المجاز الأساسي في النثر "الواقعي". هكذا، مثلًا، يكتب جاكوبسون: "اتجهت دراسة المجازات الشعرية باتجاه الاستعارة بصورة أساسية، ولا يزال ما يُدعى الأدب الواقعي، المرتبط صميميًا بالكناية، يأبى التأويل، مع أنَّ المنهجية الألسنية ذاتها التي تستخدمها الشعرية عند تحليل الأسلوب الاستعاري للشعر الرومانسي، قابلة للتطبيق تمامًا على النسيج الكنائي للنثر الواقعي". انظر: Jakobson, "Linguistics and Poetics," p. 375. والحقيقة، أنَّ تحليل تاريخ الواقعية في الرواية من حيث مضمونه الأساسي الكنائي قد أُجْرِيَ في Stephen Ullmann, *Style in the French Novel* (Cambridge, 1967). ويوضح أُلمان عملية "إضفاء الطابع الاسمي" المطردة على الأسلوب الأساسي "الفعلي" للرواية الرومانسية من ستاندال Stendhal إلى سارتر.
على الرغم من الخصوبة التي تميزت بها ثنائية الاستعاري - الكنائي في تحليل الظاهرة **الألسنية**، فإنَّ استخدامها إطارًا للتوصيف الأساليب **الأدبية** يبقى محدودًا، في رأيي. وأنا أميل إلى استخدام تصور المجازات الرباعي الذي بات متعارفًا عليه منذ النهضة؛ للتمييز بين أعراف أسلوبية مختلفة ضمن تقليد مفرد من الخطاب. وكما أشار إميل بينفنست Emile Beneveniste في مقالته الثاقبة حول نظرية فرويد في اللغة: "إنَّ الأسلوب وليس اللغة هو ما نأخذه كحدّ للمقارنة مع الخصائص التي كشفها فرويد باعتبارها تشير إلى اللغة الحلمية... اللاوعي يستخدم "بلاغة" حقيقية لها "صيغها المجازية"، مثل الأسلوب، ولائحة المجازات القديمة توفر جردةً ملائمة لنمطيّ التعبير [الرمزي والدلالي]". انظر: Emile Beneveniste, "Remarks on the Function of Language in Freudian Theory," in *problems of General Linguistics* (Coral Gables, Fla., 1971), p. 75.
وفي هذه المقالة، ينقض بينفنست التمييز بين اللغة الشعرية واللغة النثرية؛ بين لغة الأحلام ولغة الوعي اليقظ؛ بين القطب الاستعاري والقطب الكنائي. وهذا يتماشى مع قناعة مفادها أنَّ التشابهات بين تمثيلات الواقع الشعرية والخطابية هي بأهمية الاختلافات بينها. ذلك أنه بالنسبة إلى التخييلات "الواقعية" كما هو الحال بالنسبة إلى الأحلام: "طبيعة المضمون تجعل جميع منوعات الاستعارة تظهر، لأنَّ رموز اللاوعي تستمد كلًا من معناها وصعوبتها من إقلاب استعاري. وهي تستخدم أيضًا ما تدعوه البلاغة التقليدية بالكناية (مستودع المضامين) والمجاز المرسل (الجزء في مقام الكلّ) [كذا]، وإذا ما استدعى "تركيب" السلاسل الرمزية وسيلة أكثر من سواها، فإننا إزاء الحذف". المصدر السابق.
ربما يكمن جزءٌ من صعوبة الانتقال من توصيف ألسني إلى توصيف أسلوبي لأشكال الأدب الواقعي في فشل استخدام التمييز البلاغي التقليدي بين المجازات والصور البيانية figures من جهة، وذاك الذي بين المجازات والصيغ البديعية schemes من جهة أخرى. صنّف منظرو القرن السادس عشر، سائرين على هدي بيتر راموس Petrus Ramus، الأشكال البلاغية بحسب مجازات أربعة؛ هي الاستعارة والكناية والمجاز المرسل والمفارقة، ولكن من دون التشديد على إقصاء إحداها للأخريات، وبذلك قدّموا تصورًا للخطاب الشعري أشدّ لينًا مما تقدّمه المنظومة ثنائية القطب المحبّذة لدى الألسنيين المحدثين، كما قدّموا تفريقًا بين الأساليب الأدبية أشدّ حذقًا مما تقدّمه. وفي الوقت الذي يحافظ بعض المؤرخين على التمييز الثنائي الأساسي بين الاستعارة والكناية، فإنهم يمضون إلى رؤية المجاز المُرسَل على أنه **نوع** من الاستخدام الاستعاري، وإلى رؤية المفارقة على أنها **نوع** من الاستخدام الكنائي. وهذا يسمح بالتمييز بين اللغة **التكاملية** من جهة واللغة **التجزيئية** من جهة أخرى، في الوقت الذي يبقي على إتاحته تمييزات أبعد تتعلق **بدرجات** التكامل أو الاختزال التي ترمي إليها أعرافٌ أسلوبية مختلفة. وفي كتابه **العلم الجديد** (1725 - 1740) استخدم جيامباتيستا فيكو Giambattista Vico التمييز الرباعي بين المجازات أساسًا لتمييز مراحل الوعي التي مر بها الجنس البشري من البدائية إلى الحضارة. وبدلًا من رؤية **تعارض** بين الوعي الشعري (الأسطوري) والوعي النثري (العلمي)، رأى فيكو **استمرارًا**. انظر:
Thomas G. Bergin and Max H. Fisch, trans., *The New Science of Giambattista Vico* (Ithaca, N.Y, 1968), bk. 2, pp. 129ff., on "Poetic Wisdom."
وانظر، حول النظرية البلاغية في عصر النهضة وقائمة الأشكال البلاغية والمجازات المستخدمة:
Lee A. Sonnino, *A Handbook to Sixteenth Century Rhetoric* (London, 1968), pp. 10 - 14, 243 - 46.
يجري التمييز في البلاغة التقليدية بين **الصيغ البديعية والصور البيانية** على الأساس التالي: الصيغة البديعية (سواء أكانت من كلمات (lexeos) أم من فكر (dianoia)) هي نظام تمثيلات لا ينطوي على أي قفزات أو إبدالات "لا عقلانية"، في المقابل، إنَّ الصورة البيانية تنطوي تحديدًا على مثل هذا الإبدال اللاعقلاني (أو على الأقل غير المتوقّع)، كما في العبارة "أهواء باردة"، على سبيل المثال، عندما يمكن للنعت "حارّة" أن يكون متوقّعًا. لكن ما هو العقلاني وما هو اللاعقلاني في الاستخدام الألسني؟ تكون أي صورة

الخطاب غير المباشر، أو المجازي. وهي مفيدة، على نحو خاص، لفهم العمليات التي يمكن بها التقاط محتويات التجربة التي تقاوم الوصف في تمثيلات نثرية غير ملتبسة التقاطًا تصوريًا وتهيئتها للإدراك الواعي. وعلى سبيل المثال، يمكن في الاستعارة (المعنى الحرفي لكلمة metaphor هو "النقل") وصف الظواهر، من حيث تشابه إحداهما مع الأخرى واختلافها عنها، بطريقة القياس أو التشبيه، كما في العبارة "حبيبتي وردة". وفي الكناية (تعني metonymy حرفيًا "تغيير الاسم") يمكن إحلال اسم جزء من شيء محلّ اسم الكلّ، كما في العبارة "خمسون شراعًا" حين تكون الإشارة إلى "خمسون سفينة". ومع المجاز المرسل الذي يعدّه بعض المنظّرين شكلًا من الكناية، يمكن وصف ظاهرة باستخدام الجزء كي يرمز إلى **خاصية** يُفتَرض أنها متأصّلة في الكلّ، كما في التعبير "أرسلنا العيون" حين يُقصد بالعيون الجواسيس. وفي المفارقة، أخيرًا، يمكن وصف الكيانات من طريق نفينا، على المستوى المجازي، ما أكدناه، على المستوى الحرفي، ويمكن عدُّ الصور التي تبدو في الظاهر تعبيرًا عبثيًا (التعسف المجازي أو المجاز الشاذ catachresis)، مثل "أفواه عُميٌ"، والتناقض الظاهر (إرداف الخلف أو اجتماع لفظتين متناقضتين oxymoron)، مثل "شغف بارد"، أمثلة على هذا المجاز.

المفارقة والكناية والمجاز المرسل هي أنواع من الاستعارة، لكن أحدها يختلف عن الآخر بأنواع **الاختزالات** أو **التكاملات** التي تحدثها على المستوى الحرفي لمعانيها، وبأنواع الإضاءات التي ترمي إليها على المستوى المجازي. فالاستعارة هي **تمثيلية** أساسًا، والكناية **اختزالية**، والمجاز المرسل **تكاملي**، والمفارقة **نافية**.

على سبيل المثال، يؤكّد التعبير الاستعاري "حبيبتي وردة" كفايةَ الوردة بوصفها تمثيلًا للحبيبة. وهو يشدّد على أنَّ ثمّة تشابهًا بين موضوعين يقف إزاء اختلافاتهما الظاهرة. لكن **مطابقة** الحبيبة مع الوردة ليست مقصودةً **حرفيًا**. والمقصود هو أن تؤخَذ العبارة بيانيًا، بوصفها إشارة إلى صفات الجمال والنَّفاسة والرقة وما إلى ذلك، مما تمتلكه الحبيبة. وكلمة "حبيبة" تعمل هنا بمنزلة إشارة إلى فرد بعينه، أمّا كلمة "وردة" فيُفهَمُ أنها "صورة" أو "رمز" لخصائص منسوبة إلى الحبيبة. وهذه الأخيرة تُطَابَق مع الوردة، لكن على نحو يعزّز

بيانية عقلانية حين ينتج منها اتصال رمى إليه المستخدم. والشيء ذاته يمكن أن يُقال عن الصيغ البديعية، سواء أكانت من كلمات أم من أفكار. ويقرّ الاستخدام الخلاّق للّغة، بل يقتضي، في الحقيقة، ترك ما يتوقعه الوعي على أساس من العرف والعادة في فعل القراءة أو التفكير أو السماع. وهذا يصحّ على الخطاب النثري "الواقعي" كما يصحّ على الشعر، مهما يكن "رومانسيًا". ما تتصوره المنظومات المصطلحية الشكلية، مثل تلك التي ابتُدِعَت للإشارة إلى معطيات الفيزياء، هو التخلص من الاستخدام البياني كليًا، وبناء "صيغ بديعية" schemata كلامية مكتملة لا يظهر فيها أي شيء "غير متوقّع" في الإشارة إلى موضوعات الدراسة. وعلى سبيل المثال، إنَّ الاتفاق على استخدام حساب التفاضل والتكامل بوصفه المنظومة المصطلحية لمناقشة الواقع الفيزيائي الذي طرحه نيوتن يمثل **صوغًا بديعيًا** schematization لذلك المجال من الخطاب، وإن كان لا يمثّل صوغًا بديعيًا **للفكر** الذي يتناول موضوعات دراسته. ويبقى الفكر الذي يتناول العالم الفيزيائي **بيانيًا** figurative بصورة أساسية، يتقدّم بكل ضروب القفزات والوثبات "اللاعقلانية" من نظرية إلى أخرى، ولكن ضمن الصيغة الكنائية على الدوام. ومشكلة الفيزيائي المبدع هي أن يضع تبصّراته المستمدة بوسائل بيانية في بديع كلاميّ مخصص للتواصل مع فيزيائيين آخرين ملتزمين المنظومة المصطلحية الرياضية التي قدّمها نيوتن Isaac Newton.
المشكلة الجوهرية في التمثيل "الواقعي" لتلك المجالات من التجربة غير المضبوطة اصطلاحيًا على طريقة الفيزياء، هي تقديم بديع كلاميّ كاف لتمثيل بديع الأفكار التي تُعَدُّ الحقيقة **في شأن** الواقع. ولكن، عندما يكون الأمر أمر توصيف مجال للتجربة ليس ثمة اتفاق أساسي على ما يتألف منه، أو على ما يمكن أن تكون عليه طبيعته الحقّة، أو أمر تحدٍّ لتوصيفٍ تقليدي لظاهرة مثل ثورة من الثورات؛ فإنَّ التمييز بين ما هو "متوقّع" بصورة مشروعة وما هو غير ذلك ينتفي. والفكر المتعلّق بالموضوع الذي يجب تمثيله، والكلمات التي يجب استخدامها في تمثيل الموضوع، أو الفكر الذي يتناول الموضوع، كلاهما يُوْدَعُ استخدامات الخطاب البياني. ولذلك من الضروري، لدى تحليل تمثيلات الواقع "الواقعية" المفترضة، تحديدُ الصيغة الشعرية السائدة التي يوضع فيها خطابها. وبتحديد صيغة (أو صيغ) الخطاب السائدة، ينفذ المرء إلى مستوى الوعي الذي **يُكَوَّن** عليه عالم من عوالم التجربة قبل تحليله. وباستعادة التمييز الرباعي بين "المجازات الرئيسة"، كما يدعوها كينيث بورك، يمكن للمرء أن يحدد "أساليب الفكر" المختلفة التي قد تبدو، خفية إلى هذا الحد أو ذاك، في أي تمثيل للواقع، سواء أكان شعريًا على نحوٍ ظاهر أم نثريًا. انظر: Burke, *Grammar*, app. D, pp. 503 - 17. وانظر أيضًا: Paul Henle, ed., *Language, Thought, and culture* (Ann Arbor, Mich., 1966), pp. 173 - 95. الأدبيات التي تتناول المجازات متنوعة ويحف بها خلاف فطري. وبعض المشكلات التي التقيناها في محاولة تحليل الأبعاد المصطلحية للخطاب تمكن رؤويتها في التوصيفات المتنوّعة للمجازات في: *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, ed. Alex Preminger *et al*. (Princeton, 1965).
للإبقاء على التحليل الرباعي للغة البيانية مزية إضافية تتمثّل في مقاومة السقوط في تصور **ثنائي** أساسًا للأساليب يعززه التصور ثنائي القطب للأسلوب - مع - اللغة. والحال، أن التصنيف الرباعي للمجازات يتيح استخدام إمكانات الجمع التي يتمتع بها تصنيف للأساليب ثنائي مزدوج. وباستخدامه لا نضطر، مثل جاكوبسون، إلى أن نقسم تاريخ أدب القرن التاسع عشر بين تقليد استعاري رومانسي شعري من جهة، وتقليد كنائي واقعي نثري من جهة ثانية. وتمكن رؤية التقليدين كليهما بوصفهما عنصرين في عرف واحد من أعراف الخطاب؛ تحضر فيه جميع إستراتيجيات الاستخدام الألسني المجازية، لكنها تحضر بدرجات مختلفة باختلاف الكتاب والمفكّرين.

تميّزها؛ في الوقت الذي يشار فيه إلى الصفات التي تتقاسمها مع الوردة. لا **تُختَزل** الحبيبة إلى وردة، كما في حال قرأنا العبارة كنائيًا، كما أنَّ جوهر الحبيبة لا يُؤخَذ على أنه متطابق مع جوهر الوردة، كما في حال فُهِمَت العبارة على أنها مجاز مرسل. ومن الواضح أنه لا ينبغي أخذ التعبير على أنه نفي ضمني لما يُؤكَّد صراحةً، كما في حال المفارقة.

يشتمل التعبير الكنائي "خمسون شراعًا" على نوعٍ مشابه من التمثيل عندما يؤخَذ على أنه يعني "خمسون سفينة". لكن كلمة "شراع" هنا تحلّ محلّ كلمة "سفينة" على نحوٍ يختزل الكلّ إلى واحدٍ من أجزائه. وثمة شيئان يقارنان ضمنًا كما في العبارة "حبيبتي وردة"، لكن الشيئين يجري تصورهما صراحةً على أنَّ ثمّة علاقة تربط أحدهما بالآخر؛ هي علاقة جزء بكلّ. لكن وجهة هذه العلاقة ليست وجهة عالم أصغر - عالم أكبر، كما هو الحال حين يُقصَد بكلمة "شراع" أن ترمز إلى خاصية يتقاسمها كلٌّ من "السفن" و"الأشرعة"، فنكون عندها إزاء مجاز مُرْسَل. الأحرى، أنها تشير إلى أنَّ "السفن" هي، بمعنى ما، متطابقة مع جزء منها هي ذاتها، لا تستطيع من دونه أن تعمل.

في الكناية، تُدْرَك الظواهر ضمنًا على أنها تقيم فيما بينها علاقات لها وجهة علاقات الجزء بالجزء، وعلى هذا الأساس يمكن أن يقوم المرء **باختزال** أحد الجزأَين إلى وجه من وجوه الآخر، أو وظيفة من وظائفه. وأن نفهم أيّ مجموعة من الظواهر بوصفها متّخِذَةً وجهة علاقات الجزء بالجزء (وليس علاقات الشيء بالشيء، كما في الاستعارة) يعني أن نفكر بمهمة التمييز بين تلك الأجزاء التي هي ممثِّلَة للكلّ، وتلك الأجزاء التي هي مجرد أوجه له. هكذا، مثلًا، يكون التعبير "دَويّ الرعد" كنائيًا. ففي هذا التعبير تُقسَم العملية الكاملة التي يحدث بها صوت الرعد إلى نوعين من الظواهر؛ السبب من جهة أولى (الرعد)؛ والنتيجة من جهة ثانية (الدويّ). بعد إجراء هذه القسمة، يُرْبَط الرعد بالدويّ من وجهة الاختزال سبب - نتيجة. والصوت المُشار إليه بكلمة "رعد" يُسبَغ عليه وجه "الدويّ" (نوع معين من الصوت) الذي يتيح للمرء أن يتكلّم (كنائيًا) على "رعد يُحدِثُ دويًّا".

يمكن، بواسطة الكناية، إذًا، أن نميز، في آنٍ، بين ظاهرتين معًا، ونختزل إحداهما لتكون تجلّيًا للأخرى. وهذا الاختزال قد يأخذ شكل علاقةٍ بين فعل وفاعل (الرعد يدويّ)، أو علاقة السبب والنتيجة ("دويّ الرعد"). وبمثل هذه الاختزالات، كما أشار كلّ من فيكو وهيغل ونيتشه، يمكن لعالم الظواهر أن يحفل بحشد من الفاعلين والفاعليات التي يُفْتَرَض أنها توجد **وراءه**. وما إن يُفصَل عالم الظواهر إلى نظامين للكينونة (فاعلين وأسباب من جهة، وأفعال ونتائج من جهة ثانية)، حتى تُسبَغ على الوعي البدائي، **بالوسائل الألسُنية المحض وحدها**، تلك المقولات المفهومية (فاعلون، أسباب، أرواح، ماهيات) الضرورية للّاهوت والعلم وفلسفة التأمّل المتحضّر.

لكن العلاقة **الخارجية** في جوهرها التي يُفتَرَض أنها تميز نظامَي الظواهر في جميع الاختزالات الكنائية يمكن تفسيرها، بواسطة المجاز المُرسَل، بأنّها علاقة **داخلية** بين **خصائص** مشتركة. فالكناية تؤكّد الاختلاف بين ظواهر تُفَسَّر بطريقة علاقات الجزء بالجزء. و"جزء" التجربة الذي يُدرَك بوصفه "نتيجة" يُرْبَط بذاك "الجزء" الذي يُدرَك بوصفه "سببًا" بطريقة الاختزال. أمّا المجاز المُرسَل فيمكّن من تفسير الجزأَين بطريقة **التكامل** ضمن كلّ مختلف نوعيًا عن حصيلة أجزائه، ولا تشكّل فيه الأجزاء سوى تكرارات **أصغرية**.

كي أوضح ما ينطوي عليه استخدام المجاز المرسل؛ أحلّل التعبير "أرسلنا العيون". ثمة في هذا التعبير ما يبدو أنّه كناية، أي استخدام جزء من جسد الشخص لوصف جسد الشخص كلّه. لكن كلمة "عين" يجب أن تُفهَم، لا بوصفها جزءًا من الجسد، بل **صفة** من صفات الشخص عادةً ما **يُرمَز** لها بكلمة "العين". فليس المقصود أن تُفسَّر كلمة "العين" بأنها تشير إلى جزء تشريحي يمكن استخدام وظيفته في وصف وظيفة الجسد بأكمله، كما في "خمسون شراعًا" حين تعني "خمسون سفينة"، بل المقصود أن تُفسّر بأنها رمز لصفة - هي الجاسوسية - تَسِمُ الشخص كلَّه، إذ تجمع عناصر بدنية وروحية، تساهم كلّها في هذه الصفة من وجهة العلاقة بين الأصغر والأكبر.

هكذا يتراكب، في التعبير "أرسلنا العيون"، مجاز مرسل مع كناية. فإذا ما أُخِذَ التعبير حرفيًا، فلن يكون له، حينئذٍ، معنى. وإذا ما قُرِئ كنائيًا فإنّه يكون اختزاليًا، بقدر ما يقتصر على كونه إدراكًا لمركزية العين في اشتغال العضوية، بحيث يغدو موحِيًا ولو بيانيًّا. أمّا إذا قُرِئ كمجاز مرسَل - أي بعدِّه قولًا يشير إلى علاقة نوعية بين عناصر في كلّ - فإنّه يغدو تكامليًا لا اختزاليًا. وبخلاف التعبير الكنائي "خمسون شراعًا" الذي يُستخدَم كصورة لـ "خمسون سفينة"، فإنَّ المقصود به هو الإشارة ليس إلى "تغيير في الاسم" فحسب، بل إلى تغيير في الاسم يشير إلى الكلّ في (أولئك الذين أُرسلوا) تمتلك خاصية معينة (الرصد، السمّاع، التجسس... إلخ) تغمر الطبيعة الجوهرية لجميع الأجزاء التي يتألف منها ذلك الكلّ، وتكوّنه. وهو يشير، حال كونه كنايةً، إلى علاقة بين الأجزاء المختلفة للجسد الذي يجب أن يُفهَم من حيث الوظيفة المركزية للعين بين تلك الأجزاء. أمّا باعتباره مجازًا مرسلًا، فيشير إلى علاقة بين أجزاء الفرد، منظورًا إلى أنه جَمْعُ خصائص مادية وروحية، هي نوعية في طبيعتها وتساهم فيها جميع الأجزاء.

نظرنا في المجازات الثلاثة إلى الآن بعدِّها أُطُرًا مفهومية حاكمة، توفّرها اللغة ذاتها، للعمليات التي يمكن من خلالها للوعي أن يصوّر مسبقًا مجالات للتجربة هي إشكالية معرفيًا؛ كي يخضعها لاحقًا للتحليل والتفسير. وهذا يعني، في الاستخدام الألسني ذاته، أنَّ الفكر مُزَوَّد بأطر مفهومية بديلة ممكنة للتفسير. والاستعارة تمثيلية بالطريقة التي يمكن أن نرى عليها الشكلية. والكناية اختزالية بطريقة ميكانيكية، في حين أنَّ المجاز المرسَل تكاملي على طريقة العضوية. تتيح الاستعارة التصوير المسبق لعالم التجربة على أنّه علاقات تربط الأشياء بالأشياء، وتتيح الكناية ذلك على أنّه علاقات تربط الأجزاء بالأجزاء، ويتيحه المجاز المرسل على أنه علاقات تربط الكلّ بالشيء. وكلّ مجاز يتيح أيضًا تنمية بروتوكول ألسني فريد. ويمكن أن ندعو هذه البروتوكولات الألسنية لغات الهوية Identity (الاستعارة)، والخارجية extrinsicality (الكناية)، والداخلية intrinsicality (المجاز المرسل).

مقابل هذه المجازات الثلاثة التي أصفها بـ "الساذجة" (إذ لا يمكن استخدامها إلا مع الإيمان بقدرة اللغة على التقاط طبيعة الأشياء بيانيًا)، يقف مجاز المفارقة بوصفه صنوًا "عاطفيًا" (بالمعنى الذي يعطيه شيللر لـ "الوعي الذاتي"). وقد أُشير إلى أنَّ المفارقة هي أساسًا ديالكتيكية، بقدر ما تمثّل استخدامًا للاستعارة واعيًا ومتعمدًا بغية نقضها فعليًا. والتكتيك المجازي الأساس في المفارقة هو التعسّف المجازي catachresis (حرفيًا "إساءة الاستخدام")، أي الاستعارة العبثية في الظاهر المراد لها أن تثير أفكارًا أخرى فيها مفارقة في شأن طبيعة الشيء الموصوف، أو في شأن قصور الوصف ذاته. ويمكن عدُّ الصورة البلاغية المسماة aporia (حرفيًا "الارتياب")، حيث يشير الكاتب مُقدّمًا إلى عدم تصديق فعلي أو ملفّق لحقيقة أقواله، صنعةً أسلوبية محبَّذة في لغة المفارقة، سواء أكان ذلك في القصّ من النوع "الواقعي" الزائد أم في التواريخ التي تُصَاغ بنبرة تشكّكية أو "نسبية" متعمدة.

هدف القول المنطوي على مفارقة هو سلبُ ما جرى تأكيده إيجابًا على المستوى الحرفيّ، أو هو تأكيد عكسِه. وهو يفترض أنَّ القارئ أو المستمع يعلم مسبقًا، أو أنه قادر على أن يعلم، عبث وصف الشيء المشار إليه في الاستعارة أو الكناية أو المجاز المرسَل المستخدَم لإعطائه هيئةً. هكذا يغدو التعبير "أرسلنا العيون" منطويًا على مفارقة حين يُلفَظ بنبرة صوت معينة، أو في سياق **لا** يمتلك فيه الشخص المشار إليه الخصائص المنسوبة إليه من طرف مستخدم المجاز المرسل.

يمكن أن نرى مباشرةً أنَّ المفارقة هي، بمعنى ما، مجاز المجاز metatropological، ذلك أنها تُستَخدَم عمدًا وبوعيٍ لإساءة الاستخدام التي يمكن إيقاعها باللغة المجازية. وتفترض المفارقة مسبقًا احتلال زاوية نظر "واقعية" حيال الواقع، يمكن منها تقديم تمثيل غير مجازي لعالم التجربة. هكذا تمثّل المفارقة مرحلةً للوعي تغدو فيها الطبيعة الإشكالية للُّغة ذاتها مُدْرَكَةً. وهي تشير إلى حماقة جميع التوصيفات الألسنية للواقع، بقدر ما تشير إلى عبث القناعات التي تحاكيها محاكاة ساخرة. وهي لذلك "ديالكتيكية"، كما لاحظ كينيث بورك، مع أنها ليست ديالكتيكية في فهمها لسيرورة العالم بقدر ديالكتيكيتها في فهم قدرة اللغة على التعمية أكثر من الإيضاح؛

في أي فعل من أفعال التصوير اللفظي. وفي المفارقة، تلتفُّ اللغة المجازية على ذاتها، وتستحضر قدراتها الخاصة لتشويه الإدراك المعنيّ. وهذا هو السبب في أنَّ توصيفات العالم الموضوعة في صيغة المفارقة غالبًا ما تُعَدُّ معقدّة داخليًا، وواقعية. ويبدو أنها تشير إلى صعود الفكر في مجال معين من مجالات الاستقصاء إلى مستوى الوعي الذاتي الذي يغدو ممكنًا عنده إطلاق مَفْهَمَة للعالم وسيروراته هي مفهمة "مستنيرة"، أي ناقدة لذاتها.

يوفّر مجاز المفارقة، إذًا، إطارًا مفهوميًا ألسنيًّا لصيغة من الفكر ناقدة لذاتها على نحوٍ جذريّ في ما يتعلّق لا بتوصيف معين لعالم التجربة فحسب، بل أيضًا، بكل جهد، لالتقاط حقيقة الأشياء في اللغة التقاطًا وافيًا. إنه، باختصار، نموذج للبروتوكول الألسني الذي عادةً ما يُعبّر فيه عن الشكيّة في الفكر، والنسبية في الأخلاق. وبوصفه إطارًا مفهوميًا للشكل الذي يمكن أن يتّخذه تمثيلٌ لسيرورة العالم، فإنه مُعادٍ أصلًا للصياغات "الساذجة" الخاصة بإستراتيجيات التفسير الشكلية والميكانيكية والعضوية. وشكله التخييلي، الهجاء، مناوئ جوهريًا للأنماط الأصلية الخاصة بالرومانس والكوميديا والتراجيديا، بوصفها صيغًا لتمثيل أشكال التطور الإنساني المهمة.

حين تبرز المفارقة في رؤية ناضجة للعالم، تبدو كأنها عابرة للأيديولوجيات. ويمكن استخدام المفارقة **تكتيكيًا** في الدفاع عن المواقف الأيديولوجية الليبرالية كما المحافظة؛ تبعًا لكون مستخدمها يقف ضد الأشكال الاجتماعية القائمة، أو ضد الإصلاحيين "اليوتوبيين" الساعين إلى تغيير الوضع القائم، أو لا. كما يمكن استخدامها هجوميًا من طرف الفوضوي والراديكالي، للتشنيع على مُثُل خصومهما الليبراليين والمحافظين. لكن المفارقة، بوصفها الأساس لرؤيةٍ للعالم، تنزع إلى تبديد كل قناعة بإمكانية الفعل السياسي البنّاء. وهي في التقاطها حمقَ الشرط الإنساني وعبثيتَه، تنزع إلى توليد قناعة بـ "جنون" الحضارة ذاتها، وإلى إثارة ازدراء متعالٍ تجاه أولئك الذين يسعون إلى التقاط طبيعة الواقع الاجتماعي سواء أكان ذلك بواسطة العلم أم الفن.

أطوار الوعي التاريخي في القرن التاسع عشر

توفّر نظرية المجازات طريقة لوصف صيغ التفكير التاريخي السائدة التي اتخذت شكلًا في أوروبا في القرن التاسع عشر. وهي تتيح لي، بوصفها أساسًا لنظرية عامة في اللغة الشعرية، أن أصف البنية العميقة للمخيلة التاريخية لتلك الفترة منظورًا إليها كحلقة مغلقة من التطور. ذلك أنَّ كل صيغة يمكن عدّها بمنزلة طور، أو لحظة، ضمن تراث من الخطاب تطور من إدراكات العالم التاريخي الاستعارية، مرورًا بالكنائية والمجازية المرسلة، وصولًا إلى التقاط النسبية التي لا تقبل الاختزال والتي تسم كلّ معرفة ذلك الالتقاط القائم على المفارقة.

اتخذ الطور الأول من أطوار الوعي التاريخي في القرن التاسع عشر شكله في سياق أزمة في التفكير التاريخي أواخر التنوير. توصّل مفكّرون مثل فولتير Voltaire وغيبن وهيوم David Hume وكانط وروبرتسن في النهاية إلى رؤية التاريخ رؤية قائمة على المفارقة أساسًا. وعمد أسلاف الرومانسية - روسو Rousseau ، جستس موزر، إدموند بورك، شعراء الطبيعة السويسريون، حركة العاصفة والاندفاع، ولا سيما هيردر - إلى معارضة هذا التصور للتاريخ القائم على المفارقة بنظير "ساذج". ولم توضَع مبادئ هذا التصور للتاريخ على نحوٍ متسق، ولا تمسّك بها نقّاد التنوير المختلفون على ذلك النحو الموحَّد، لكنهم تقاسموا جميعًا عداءً مشتركًا لعقلانية التنوير. وآمنوا بـ "الحدس" بوصفه طريقة للاستقصاء التاريخي، وتعهّدوا بالرعاية تعاطفًا مع تلك الأوجه من التاريخ والإنسانية التي نظر إليها التنويريون باحتقار أو تفضّل. ونتيجة معارضتهم؛ نشأت أزمة في التفكير التاريخي، واختلاف عميق على الموقف الصحيح الذي يجب أن تُقارب به دراسة التاريخ. وكان من المحتوم أن يلهم هذا الانقسام اهتمامًا بالنظرية التاريخية، فانتقلت "مشكلة المعرفة التاريخية"، مع العقد الأول من القرن التاسع عشر، إلى مركز اهتمام فلاسفة تلك الفترة.

أعطى هيغل هذه المشكلة صيغتها الأعمق. وخلال الفترة بين كتابه **فلسفة العقل** (1807) وكتابه **فلسفة التاريخ** (1830 - 1831)، حدّد، على نحوٍ صائب، السببَ الأساسَ لهذا الانقسام: الاختلافات التامة بين صيغةٍ في إدراك الحقل التاريخي قائمة على المفارقة، وأخرى قائمة على الاستعارة. وعلاوةً على ذلك، قدّم هيغل، في فلسفته الخاصّة للتاريخ، تبريرًا معلّلًا لتصوّر ذلك الحقل بالصيغة القائمة على المجاز المرسل.

خلال هذه الفترة ذاتها، بالطبع، كانت عقلانية التنوير قيد مراجعةٍ في اتجاهٍ عضوي من طرف الوضعيين الفرنسيين. ونجد في أعمال أوغست كونت Auguste Comte الذي بدأ كتابه **دراسات في الفلسفة الوضعية** بالظهور في 1830، كيف يُعقَد القران بين نظريات التفسير الميكانيكية لدى التنوير وتصوّر عضويّ للسيرورة التاريخية. وهذا ما أتاح لكونت أن يحبك التاريخ بوصفه كوميديا، مفكّكًا، على هذا النحو، الأسطورة الهجائية التي عكست تشاؤم التأريخ في أواخر التنوير.

هكذا اتخذت شكلها، خلال الثلث الأول من القرن التاسع عشر، ثلاث "مدارس" مميزة في الفكر التاريخي: "الرومانسية" و"المثالية" و"الوضعية". ومع أنّها اختلفت، بعضها مع بعض، على المنهج الصحيح لدراسة التاريخ وتفسيره، فإنّها كانت موحّدة في رفضها موقف المفارقة الذي قارب به عقلانيو أواخر التنوير دراسة الماضي. وهذا العداء المشترك للمفارقة بكل أشكالها يفسّر قدرًا كبيرًا من الحماسة للدراسات التاريخية المميزة لذلك الزمن، ومن النبرة الواثقة في تأريخ أوائل القرن التاسع عشر، تلك الحماسة والنبرة اللتان سيطرتا على الرغم من الاختلافات الحاسمة على مسائل "المنهجية".

يفسّر هذا العداء أيضًا النبرة الخاصة التي وسمت التفكير التاريخي خلال طوره الثاني، "الناضج" أو "الكلاسيكي" الذي دام من حوالي 1830 إلى 1870 أو نحوه. شهدت هذه الفترة جدالًا محتدمًا على النظرية التاريخية، وإنتاجًا متسقًا لروايات سردية ضخمة عن ثقافات الماضي ومجتمعاته. وخلال هذا الطور كان أن أنتج "الأساطين" العظماء الأربعة لتأريخ القرن التاسع عشر - ميشليه، رانكه، توكفيل، وبوركهارت - أعمالهم الأساسية.

أكثر ما يلفت في شأن تأريخ هذا الطور هو درجة الوعي الذاتي النظري الذي أجرى فيه ممثّلوه تحرياتهم للماضي، وألّفوا رواياتهم السردية عنه. ويكاد يلهمهم جميعًا أملٌ بخلق منظور للسيرورة التاريخية يكون "موضوعيًا" مثل ذلك الذي ينظر به العلماء إلى سيرورة الطبيعة، و"واقعيًا" مثل ذلك الذي وجّه منه رجال الدولة في تلك الفترة مصائر الأمم. ولذلك نزع الجدال، في هذا الطور، إلى الالتفات إلى مسألة المعايير التي يمكن أن يُحكَم بها على تصوّرٍ "واقعي" أصيل للتاريخ. ومثل معاصريهم في الرواية، كان مؤرّخو هذه الفترة مهتمين بإنتاج صور للتاريخ متحررة من تجريد أسلافهم التنويريين بقدر ما هي خالية من أوهام طلائعهم الرومانسيين. لكنهم، أيضًا مثل معاصريهم في الرواية (سكوت وبلزاك Balzac وستاندال وفلوبير Gustave Flaubert والأخوان غونكور The Goncourt brothers)، لم ينجحوا إلا في إنتاج أنواعٍ من "الواقعية" مختلفة بقدر اختلاف وجهاتهم في تفسير العالم في خطاب مجازيّ. وإزاء "واقعية" المفارقة المميزة للتنوير، ابتدعوا عددًا من "الواقعيات" المتنافسة، كلٌ منها إسقاط لهذه الصيغة أو تلك من صيغ الاستعارة والكناية والمجاز المرسل. والحال، كما سوف أبيّن، أنَّ "الواقعية التاريخية" لدى ميشليه وتوكفيل ورانكه لم تكن تزيد كثيرًا على كونها إحكامات نقدية للمنظورات التي وفرتها هذه الإستراتيجيات المجازية؛ لمعالجة التجربة بطرائق "شعرية" نوعيًا. ويشهد المرء في "واقعية" بوركهارت الوقوع مرة أخرى في شرط المفارقة الذي افترضت "الواقعية" أنّها حررت منه الوعي التاريخي لذلك الزمن.

لحقَ بظهور هذه الصيغ المختلفة من المَفْهَمَة التاريخية، ونَجَمَ عنها، مزيد من التأمّل في فلسفة التاريخ. وخلال هذا الطور الثاني، نزعت فلسفة التاريخ إلى اتخاذ شكل هجوم على منظومة هيغل، لكنها لم تنجح، عمومًا، في أخذ التفكير بالوعي التاريخي أبعد من النقطة التي تركه عندها. والاستثناء من هذا التعميم هو، بالطبع، ماركس الذي حاول أن يجمع الإستراتيجيات المجازية المُرسَلة لدى

هيغل إلى الإستراتيجيات الكنائية للاقتصاد السياسي في زمنه؛ كي يخلق رؤية تاريخية هي في آن واحد "ديالكتيكية" و"مادية": أي "تاريخية" و"ميكانيكية" معًا في آنٍ.

يمثّل ماركس نفسه الجهد الأشدّ اتّساقًا في القرن التاسع عشر لتحويل الدراسة التاريخي إلى علم. وعلاوة على ذلك، كان جهده أيضًا الجهد الأشدّ اتساقًا في تحليل العلاقة بين الوعي التاريخي من جهة، والأشكال الفعلية للوجود التاريخي من جهة أخرى. وترتبط في عمله نظرية التأمل التاريخي وممارسته ذلك الارتباط الصميمي بنظرية المجتمع وممارسته. وكان ماركس، أكثر من أي مفكر آخر، حساسًا تجاه التضمين الأيديولوجي لأي تصور للتاريخ يزعم أنّ له مكانة الرؤية "الواقعية" للعالم. ومع أنَّ تصوّر ماركس للتاريخ هو أبعد ما يكون عن المفارقة، فقد نجح في كشف التضمينات الأيديولوجية لكلّ تصور للتاريخ. ووفّر بذلك أسسًا وافية لما وَسَمَ الوعي التاريخي في الطور الأخير من أطوار التأمل التاريخي لذاك العصر من هبوط نحو المفارقة، أو ما دُعيَ أزمة التاريخانية التي تطورت خلال الثلث الأخير من ذلك القرن.

لكن الفكر التاريخي ما كان بحاجة إلى أيّ ماركس كي يُبرزَ ذلك في طوره الثالث، أو طور الأزمة. مجرد نجاح المؤرّخين في الطور الثاني كان كافيًا ليُغرِق الوعي التاريخي في شرط المفارقة ذاك الذي هو المحتوى الحقيقي لـ "أزمة التاريخانية". وكان الإحكام المتسق لعدد من التصورات الشاملة والمعقولة، بالمِثل، الخاصة بمجموعات الحوادث ذاتها كافيًا لتقويض الثقة في زعم التاريخ التزام "الموضوعية"، و"العلمية"، و"الواقعية"، ما دامت هذه التصورات يقصي أحدها الآخر ذلك الإقصاء الواضح. ويمكن أن نلتقط فقدان الثقة هذا في أعمال بوركهارت التي هي جماليّة الروح، شكيّة النظرة، كلبيّة النبرة، ومتشائمة حيال أي جهد لمعرفة الحقيقة "الفعلية" للأشياء.

النظير الفلسفي لمزاج بوركهارت في التأريخ هو، بالطبع، فريدريك نيتشه. لكن الجمالية، والشكية، والكلبية، والتشاؤم التي اتخذها بوركهارت أسسًا لصنفه الخاص بين صنوف "الواقعية" أخذها نيتشه على أنها مشكلات، بل عدّها تجليات لشرط من التفسّخ الروحي الذي يجب التغلّب عليه جزئيًا بتحرير الوعي التاريخي من المثال المستحيل المتمثّل بإيجاد منظور للعالم "واقعي" تلك الواقعية المتعالية.

اتخذ نيتشه مشكلةً، في أعماله الفلسفية الباكرة، وعي عصره القائم على المفارقة وما يرتبط بذلك من أشكال المَفْهَمَة التاريخية التي تدعمه. وسعى، مثل هيغل من قبله (وإن يكن بروحٍ مختلفة وهدف مختلف) إلى حلّ هذه المفارقة من دون الوقوع في أوهام رومانسية ساذجة. لكن نيتشه لا يمثّل عودةً إلى تصور رومانسي للسيرورة التاريخية، بقدر ما حاول أن يستوعب الفكر التاريخي في فكرة الفنّ التي تتخذ الصيغة الاستعارية، بوصفها الإستراتيجية المجازية التي تشكل إطارها المفهومي الحاكم. وتحدّث نيتشه عن تاريخ هو، عن وعي، تاريخ للتاريخ في نظريته و"مفرط التاريخية" في هدفه. ولذلك دافع عن إدراك للحقل التاريخي استعاريٍّ قصدًا، أي أنه ليس قائمًا على المفارقة في قصده إلا بصورة استعارية. ونجد في فكر نيتشه الخاص بالتاريخ أنَّ سيكولوجيا الوعي التاريخي تعنو للتحليل؛ إلى درجة كشف أصولها الضاربة في إدراك للواقع شعري على وجه التحديد. والنتيجة، أن نيتشه قدّم، بقدر ما قدّم ماركس، أسسًا لذلك الوقوع في "أزمة التاريخانية" التي غرق فيها الفكر التاريخي في عصره.

ردًّا على أزمة التاريخانية هذه؛ قام بنيديتو كروتشه بتحرياته الضخمة في البنية العميقة للوعي التاريخي. ومثل نيتشه، أدرك كروتشه أنَّ الأزمة كانت تعكس انتصار موقف عقلي قائم على المفارقة في جوهره. ومثله؛ أمِلَ أن يطهّر التفكير التاريخي في هذه المفارقة باستيعابه في الفن. لكن كروتشه انساق في هذا السياق إلى ابتداع تصورٍ للفن قائمٍ، هو ذاتُه، على المفارقة. وفي محاولته استيعاب الفكر التاريخي في الفن، لم يفلح، في النهاية، إلا في دفع الوعي التاريخي إلى إدراك عميق لشرطه الخاص القائم على المفارقة. وحاول، تاليًا، أن يحميه من الشكيّة التي عززها هذا الوعي الذاتي الشديد باستيعاب التاريخ في الفلسفة. لكنه لم يفلح في هذه المحاولة إلا في إضفاء الطابع التاريخي على الفلسفة، جاعلًا إياها بذلك واعية لحدودها وعيًا قائمًا على المفارقة، شأنها شأن ما أصبح عليه التأريخ ذاته.

يمثّل تطور فلسفة التاريخ كما تصورناه - من هيغل، مرورًا بماركس ونيتشه، وصولًا إلى كروتشه - التطور ذاته الذي رأيناه يعتري التأريخ من ميشليه، مرورًا برانكه وتوكفيل، وصولًا إلى بوركهارت. فالوجهات الأساسية التي اتخذتها المَفْهَمَة تبدو ذاتها في كلٍّ من فلسفة التاريخ والتأريخ، مع أنها تظهر في تسلسل مختلف بأشكالها الناضجة. والأمر المهم هو أنَّ فلسفة التاريخ، مأخوذةً ككلّ، تنتهي في شرط المفارقة ذاته الذي بلغه التأريخ في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. وشرط المفارقة هذا لا يختلف عن نظيره التنويري المتأخر إلا بالتعقيد الذي بُسِطَ به في فلسفة التاريخ، واتساع التفقّه الذي ارتبط بإحكامه في تأريخ ذلك الزمن.



References

المراجـــع

- Adams, Hazard (ed). *Critical Theory since Plato*, New York, 1971.
- Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature,* Princeton, 1968.
- Beneveniste, Emile. *problems of General Linguistics,* Coral Gables, Fla., 1971.
- Bergin, Thomas G. and Max H. Fisch (trans), *The New Science of Giambattista Vico,* Ithaca, New York, 1968.
- Burke, Kenneth. *A Grammar of Motives,* Berkeley and Los Angeles, 1969.
- _____________. *A Rhetoric of Motives,* Berkeley and Los Angeles, 1965.
- _____________. *Language as Symbolic Action,* Berkeley and Los Angeles, 1968.
- Danto, Arthur C. *Analytical Philosophy of History,* Cambridge, 1965.
- Dray, William H. (ed). *Philosophical Analysis and History,* New York, 1966.
- Ehrmann, Jacques (ed). *Structuralism*, New York, 1966.
- Foucault, Michel. *The Order of Things: an Archeology of the Human Sciences,* New York, 1971.
- ____________. *L'archéologie du savoir,* Paris, 1969.
- Frye, Northrop. *The Anatomy of Criticism: Four Essays,* Princeton, 1957.
- ____________ . *Fables of Identity,* New York, 1963.
- Galli, W. B. *Philosophy and the Historical Understanding,* New York, 1968.
- Gombrich, E. H. *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representations,* London and New York, 1960.
- Hartman, Geoffrey. *Beyond Formalism: Literary Essays 1958- 1970,* New Haven and London, 1971.
- Henle, Paul (ed). *Language, Thought, and culture,* Ann Arbor, Mich., 1966.
- Jakobson, Roman and Morris Halle, *Fundamentals of Language,* Gravenhage, 1956.
- Leach, Edmund. *Claude Lévi - Strauss*, New York, 1970.
- Lemon, Lee T. and Marion J. Reis (eds). *Russian Formalist Criticism: Four Essays,* Lincoln, Neb., 1965.
- Mannhiem, Karl. *Ideology and Utopia: An introduction to the Sociology of Knowledge,* New York, 1946.
- _____________ . *Essays in Sociology and Social Psychology*, Paul Kecskemeti (ed), New York, 1953.
- Mink, Louis O. "Philosophical Analysis and Historical Understanding," *Review of Metaphysics*, 21, no. 4, (June, 1968).
- Pepper, Stephen C. *World Hypotheses: A Study in Evidence,* Berkeley and Los Angeles, 1966.
- Popper, Karl R. *The Poverty of Historicism,* London, 1961.
- Preminger, Alex et al. (eds). *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton, 1965.
- Sebeok, Thomas A. (ed). *Style in Language*, New York and London, 1960.
- Sonnino, Lee A. *A Handbook to Sixteenth Century Rhetoric,* London, 1968.

- Strauss, Claude Levi. *The Savage Mind*, London, 1966.
- Ullmann, Stephen. *Style in the French Novel,* Cambridge, 1967.
- Walsh, W. H. *Introduction to the Philosophy of History,* London, 1961.
- Wellek, Rene'. *Concepts of Criticism,* New Haven and London, 1963.
- White, Hayden. "The Burden of History," *History and Theory*, 5, no. 2 (1966).
- ______________. "Foucault Decoded: Notes From Underground," *History and Theory*, 12, no. 1 (1973).


مراجعات كتب
Book Reviews





محمد الطاهر المنصوري | Mohamed Tahar Mansouri*

التاريخ العربي وأزمة المناهج

من خلال كتاب محمد حبيدة بؤس التاريخ

Arab History and the Crisis of Method seen through Mohammed Habida's *The Misery of History*

المؤلف: محمد حبيدة.

عنوان الكتاب: بؤس التاريخ مراجعات ومقاربات.

الناشر: دار الأمان، الرباط.

سنة النشر: 2015.

عدد الصفحات: 235 صفحة.

* أستاذ في برنامج التاريخ، معهد الدوحة للدراسات العليا، قطر.
Professor of History at the Doha Institute for Graduate Studies, Qatar.

يتكون الكتاب من مقدمة وعدد من المقالات كان الباحث قد نشرها في مجلات وكتب جماعية مختلفة في فترة تمتد بين عامي 1996 و2012. وللوهلة الأولى، يقوم محمد حبيدة من خلال المقدمة بطرح جملة من المسائل، انطلاقًا من المشهد البحثي الجامعي المغربي، تتعلق بمسألة تحديث المناهج والرؤى. فقد طرح المؤلف مسألة التاريخ الإشكالي وغيابه في أغلب الأعمال الجامعية المغربية. وهو ما يوحي بغياب إشكاليات واضحة، بل انتصار النهج الكلاسيكي في مجال البحث الجامعي. وقد علل المؤلف ذلك بغياب الأطر الملائمة للقيام بالبحوث، وغياب التأطير بالنسبة إلى أغلب الباحثين. كما أشار المؤلف إلى ضعف اللغات الأجنبية قائلًا: "إنّ اللغة العربية وحدها لن تمكّن الباحث مهما اجتهد من السير بعيدًا في البحث، ليس فقط في المجال الذي يعنينا بل في الأدب والعلوم الإنسانية والاجتماعية بصفة عامة"(ص 9). وهو أمر لا يقف عند مشارف الجامعة المغربية فحسب، بل يمكن أن ينطبق أيضًا على أغلب الجامعات العربية، إذ يميل المؤرّخ إلى السرد، وإلى مجاراة مشاعر الناس في تصورهم الماضي في جماليته وبياضه الناصع. كما أنّ أغلب البحوث ربما لا تعبّر عن إدراك قيمة التاريخ المعتمد على إشكاليات تسعى لفهم الحاضر من خلال مساءلة الماضي[1].

بعد التقديم النظري، جمّع المؤلف بحوثه وبوّبها في ثلاثة محاور على النحو التالي:

المحور الأول: مشكلات منهجية

شمل هذا المحور ثلاثة مقالات نشرت بحسب ترتيبها في الكتاب أعوام 2005، و2007، و 2012. وقد خصص المقال الأول لمفهوم ما قبل الاستعمار نحو تحقيب جديد. طرح فيها المؤلف على نفسه سؤال إعادة النظر في التقسيم الزمني للمغرب الأقصى من خلال مراجعة مفهوم ما قبل الاستعمار. واتبع في ذلك ما كتبه بروديل Fernand Braudel حول الأزمنة قصيرها ومتوسطها وطويلها إلى ساكنها.

كما سعى المؤلف إلى مراجعة التقسيم الكلاسيكي للتاريخ (قديم، ووسيط، وحديث، ومعاصر). وهو محق في ضرورة إعادة النظر ومحق في طرح البديل، ولكن هل نجح المؤلف في ذلك؟ هذا أمر يحتاج إلى نظر. فكيف نرفض التقسيم الغربي ونستعمل مصطلحاته؟ فإذا كان التقسيم، وسيط حديث، لا معنى له في حدوده الزمنية، وربما حتى في محتواه، فالأفضل أن نتخلى عنه. ولكن ليس على المؤرّخ أن يدمج التقسيم البيداغوجي المدرسي أي (فترة ما قبل الكتابة، والفترة القديمة، والفترة الوسيطة، والفترة المعاصرة وامتداداتها إلى تاريخ الزمن الحاضر والراهن والآني) وتاريخ الظواهر التاريخية التي تخضع للتقسيم الزمني البروديلي: زمن قصير الأمد، وزمن متوسط الأمد، وزمن طويل الأمد، وزمن ساكن كما يراه لروا لاديري Le Roy Ladurie. إنّ زمن الظواهر يتغلب على الحوادث، فكثيرًا ما تعيش الظاهرة لفترات طويلة بعد وقوع حوادث مزلزلة، فتتخلخل البنى ولكنها تقاوم طويلًا. فلو سحبنا فكرة العصور الوسطى الممتدة، والتي ذكرها الأستاذ حبيدة، على تاريخ بلاد المغرب أو حتى أغلب البلاد الإسلامية، وليس على المغرب الأقصى فقط، لوجدناها في وسيط متمدد.

لذا لا بد أن نفرّق بين الحوادث، وهي بلا شك من المؤثّرات في كثير من الأحيان في مسار الظواهر، والظواهر ذاتها التي تخضع لتقسيم الأزمنة. فالظاهرة في حد ذاتها يمكن أن تعرف تعدد الأزمنة البروديلية وحضورها في الوقت نفسه، حتى أنّ بروديل أطلق عليها عبارة **تعانق الأزمنة** L'entrelacement des temps. فالظاهرة يمكنها أن تتخطى الحدث، وتعيش بعده لسنين طويلة، إن لم يكن لقرون من الزمن. وهذا المقال على الرغم من دسامته وشحذه الفكر، فإنّه يستوجب ملاحظتين:

1 انظر مقدمة ترجمتنا كتاب: جاك لوكوف (مشرف)، **التاريخ الجديد**، محمد الطاهر المنصوري (مترجم)، عبد الحميد هنية (مراجع) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007).



الأولى: أنّه يراوح بين مصطلحي ما قبل الاستعمار وما قبل الكولونيالي. وهذا في الحقيقة ما يجعل القارئ يتساءل عن الفرق بينهما، أهو فرق جوهري أم هو فرق لغوي أم هو تفرقة إرادية من المؤلف للبرهنة عن أمر ما؟

والثانية: فرض التقسيم البروديلي للزمن على مغرب ما قبل الاستعمار. فمفهوم ما قبل الاستعمار هو تحقيب بالحوادث، أي تقسيم لسهم الزمن في المغرب إلى ما قبل الاستعمار وما بعده. وهذا في اعتقادي لا علاقة له بالزمن، وإنما هو حدث من الحوادث يمكن اعتماده للفصل بين عهدين. فهل تغير زمن الظواهر الاجتماعية والذهنية والاقتصادية بعد انتصاب الحماية الفرنسية في المغرب؟ أحصلت قطيعة بين ما هو قبل وما هو بعد أم هناك تغير وتبدل بحسب تعبير ابن خلدون؟ حتى أنّ المقصود من خلال العنوان لا يبدو واضحًا في محصّلة المقال.

وتناول المقال الثاني: "التاريخ القروي في المغرب الأقصى"، وهو مقال يسعى إلى لفت انتباه المؤرّخين إلى ضرورة الحفر في تاريخ القرى والبوادي، ومحاولة سبر أغوار هذه الحقول، كما أشار المؤلف إلى أهمية المخزون المعرفي الذي تركه المعمرون حول البنى القبلية والمعيش واللغات والعادات والتقاليد. وهي دراسات نفعية بلا شك، ولكنها ساهمت في التراكم المعرفي. وقارن الباحث ذلك بما انتجته المدرسة المغربية بعد الاستقلال، مقدمًا أرقامًا تفيد بما أنتج في المغرب بين عامي 1956 و1979 (16 أطروحة)، في حين أنّه قد تمّ إنجاز 450 رسالة على اختلاف درجاتها الجامعية من عام 1979 إلى 2009. ويلاحظ أنّ المؤرّخين اقتحموا مجالات كانت تبدو كما لو أنها حكر على علماء الاجتماع والجغرافيين. وبلا شك فهذه الأعمال متفاوتة القيمة على حد تعبير المؤلف لأسباب عديدة لخصها في النقاط التالية:

- مسألة منهجية، وتتمثّل بصعوبة الانطلاق من الهامش لفهم المركز.
- خلو العديد من الأعمال المنجزة من التراكم النظري.
- انعدام الاستمرارية في هذا التوجه البحثي.

أمّا المقال الثالث، فهو عملية بيبليوغرافية تعدادية، مع تبويب للأعمال المنجزة في تركيب تاريخ المغرب من زوايا مختلفة، اهتمت بالمواضيع الاجتماعية والاقتصادية والعلائقية، ركّز فيها على بعض الأسماء البارزة مثل محمد القبلي وعبد الله العروي وعبد الأحد السبتي. وهم ممن يعدّهم من المجددين، وممن وضعوا ربما سقفًا أصبح حاجزًا سيكولوجيًا يصعب تجاوزه على بقية المؤرّخين (ص68). ولئن كان أغلب المقال تعدادًا للأطاريح، فقد جاء فيه جانب مهمّ يتعلق بالمقارنة بين إنتاج الغرب الأوروبي وإنتاج المغرب. وهي مقارنة ربما تبدو غير منصفة، إذا ما نظرنا إلى التراكم المعرفي الذي حصل في أوروبا، وفي ظل أنظمة ديمقراطية وواعية بقيمة البحث والمعرفة، مقارنة بدول الحوض الجنوبي للمتوسط التي سعت إلى تدجين المؤرّخ وسلطنة الكتابة التاريخية.

المحور الثاني: بنى اجتماعية

استهل المؤلف هذا المحور بمقال حول الديموغرافيا التاريخية، وإمكانيات البحث في هذا المجال، من خلال المصادر المتوافرة قياسًا بأوروبا. فإذا كان المؤرّخ الأوروبي يستطيع أن يكتب تاريخًا جداوليًا أو سلاسليًا يعتمد على أرشيفات الكنائس التي تسجل فيها الزيجات والولادات والتعميد والوفيات على الأقل بالنسبة إلى النبلاء والأسياد، فإنّ ذلك ممّا لا تتوافر عليه المكتبات المغربية والعربية عمومًا. وقد قدم المؤلف جملة من الأرقام التي وردت في كتابات الرحالة، مبيّنًا أنها في أغلبها أرقام مضخّمة. وفي كل الحالات، تبدو دراسة الأوضاع الديموغرافيا في المغرب غير ممكنة، إلاّ أنّ ما يتوافر من أرقام وإشارات قد يسمح بدراسة الأوضاع السكانية. وهو ما سمح للمؤلف بالقول أنّ الوضع السكاني يشكو من التهرّم، فهو قليل الشباب كثير الشيوخ.

إنّ طرح مسألة الديموغرافيا التاريخية في المجال العربي وليس في المجال المغربي فحسب مسألة مهمّة، ولكنّها ليست غير ممكنة. كما أنّه توجد جملة من المصادر قد تسمح بتحويل النصوص إلى أرقام. فعلى سبيل المثال كتب الطبقات والتراجم تسمح إلى حد ما بدراسة ديموغرافيا الذكور أو ديموغرافيا النخبة من الذكور على الأقل. لذلك يمكن أن نقول إنّ الديموغرافيا التاريخية ممكنة جزئيًا.

خصص المؤلف المقال الثاني من هذا المحور لدراسة المجتمع القبلي، ناعتًا إياه بأنه مجتمع متنقل. وقد برر الباحث هذه التنقلات بأسباب اقتصادية، تتمثّل بالبحث عن الكلأ. وهي حركة متعددة منها ما هو يومي ومنها ما هو موسمي ومنها ما هو دائم، إذ تنتقل قبائل بأكملها من مناطقها الأصلية أو مناطق استقرارها لتستقر في مناطق أخرى. ويشير المؤلف إلى أنّ بعض القبائل المهجّرة تستغل ضعف المخزن للعودة إلى مواطنها الأصلية. وهو ما يسمح بالقول إنّ القبائل حتى وإن كانت غير مستقرة في ظاهرها، فهي تعتمد دومًا على نقطة ارتكاز تنطلق منها وتعود إليها، ولو بعد زمن طويل. وهذا ما يمكن أن نسمّيه بالفرنسية Espace d'ancrage et espace d'essaimage، ويعني أنّ الترحال ليس دومًا ترحالًا أبديًا. كما أنّه يمكن أن نشير إلى علاقة السلطة بالقبائل الراحلة، فهي تحمل من ضمن ما تحمل في أغلب الأحيان ولاءها للسلطان. ويشير المؤلف إلى قلة الدراسات التاريخية في هذا الباب. وهذا أمر طبيعي نظرًا لقلة المصادر التي تُعنى بمثل هذه الفئات الاجتماعية، الأمر الذي يطرح ضرورة تغيير المقاربات في دراسة مثل هذه المواضيع كالأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا التاريخية. وفي هذا السياق، نورد ملاحظة بسيطة تتعلق بالبناء، إذ يبدو أنّ عنصرًا قد يكون سقط من النص، وإلّا لا نفهم أن يتألّف المقال من مقدمة وعنصر واحد.

وجاء العنصر الثالث ليتناول طبيعة المجتمع المغربي الذي وصفه المؤلف بأنه مجتمع عتيق النسق، عتيق الاقتصاد، عتيق التركيبة. كما تناول الباحث مسألة اصطلاحية مهمة، وهي مسألة الإقطاع والفيودالية. وهو مشكور على هذا التمييز بين المصطلحين الذين لا يرادف أحدهما الآخر.

المحور الثالث: دروب بحثية

جاء هذا المحور ليختم الكتاب. ونحن نرى، من خلال العنوان، أنّ المؤلف يحملنا إلى مجالات بحثية ما زالت لم تطرق، مثل ما سماه التاريخ والبيولوجيا. وهو في الحقيقة طرح للعلاقة بين التغذية والتطورات البيولوجية لسكان المغرب. إضافة إلى ذلك، قدم الكاتب في المقال الثاني مسألة دراسة المناخ وأثره في التطور التاريخي لبلاد المغرب. إذ تبين النصوص أنّ هناك سنوات خصب وسنوات محل، وقرونًا ممطرة على حد تعبير المؤلف، وقرونًا جافة. وأبرز المؤلف في هذا المبحث أهمية الأدب الجغرافي العربي وإمكانيات استغلاله في هذا الباب. ولعل المسالك البحثية التي يقترحها الأستاذ محمد حبيدة - وهي دروب فتحها الأوروبيون في ظل مدرسة الحوليات وألّفوا فيها الكثير - تبقى دروبًا غير مستساغة إلى حد الآن في ذهن كثير من المؤرّخين العرب، وليس المغاربة فحسب. وربما حسنًا فعل الأستاذ بسعيه للتعريف بالمسالك البحثية الفرنسية أساسًا، خاصة أنّ الشباب اليوم أحادي اللغة في أغلبه. كما أثار موضوع تاريخ المرأة، والذي وإن حظي بعديد الدراسات الاجتماعية وأهمها أعمال فاطمة المرنيسي، أو بعض المحاولات الجندرية هنا وهناك، فهو موضوع لا يزال مجهولًا بحكم موقف المصادر - وهي من تأليف الرجال - من المرأة، وقلة المعلومات حول نصف المجتمع.

ما يمكن استخلاصه من هذا الكتاب هو أنه صيحة فزع صوب المؤرّخين، لينظروا في منهجياتهم وفي مواضيعهم البحثية. وفي الوقت نفسه، هو سعي إلى تقريب المناهج الحديثة، الفرنسية أساسًا، والمنبثقة عن مدرسة الحوليات، من خلال طرح مسائل منهجية نظرية مع تطبيقها على مواضيع معيّنة. والكتاب، مع ما يمكن أن نقدم له من النقد، يفتح بصائر الباحثين على دروب بحثية غير مألوفة. وهو ما يعمق وعينا بالتاريخ، وما يمكّننا من تجاوز القراءات الإيجابية أو القيمية للتاريخ التي تغطيها المواقف الأيديولوجية. وينضاف



صوت محمد حبيدة إلى أصوات سابقيه ومعاصريه، لإخراج التاريخ - يحصر المؤلف قراءته في الكتابة المغربية - من الاجترار والخوف من طرق مواضيع "غريبة" Etrangetés - والعبارة لجاك لوغوف - وعدم الانفتاح على العلوم الأخرى، لأنّ التاريخ شمولي أو لا يكون.

أخيرًا يبدو لي أنّ العنوان العام لهذه المجموعة من المقالات لا يتماشى والمحتوى، لأنّ المسألة ليست مسألة بؤس التاريخ، بقدر ما هي بؤس المناهج المعتمدة. التاريخ العربي لا يزال في أغلبه يكتب بالحبر الأبيض وليس فيه سواد.





ياسين اليحياوي | *Yassin al-Yahyawi

عرض كتاب تونس في العصر الوسيط: إفريقية من الإمارة التابعة إلى السلطنة المستقلة

Review of *Tunisia in the Middle Ages: Ifriqiya from Dependent Emirate to Independent Sultanate*

المؤلف: محمد الطاهر المنصوري.

عنوان الكتاب: تونس في العصر الوسيط: إفريقية من الإمارة التابعة إلى السلطنة المستقلة.

الناشر: دار صامد للنشر والتوزيع، صفاقس - تونس.

سنة النشر: 2015.

عدد الصفحات: 287 صفحة.

* باحث بسلك الدكتوراه تخصص تاريخ الأديان، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب.
Doctoral Student in the History of Religions, Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Fes - Morocco.

يستهل المؤلف كتابه بجملة من الإشكاليات الأساسية التي تعترض أيّ باحث في تاريخ إفريقية، يتجلى أبرزها في ندرة المصادر التي تتحدث عن الفترة الفاصلة بين الحضور المسيحي البيزنطي وقدوم الدولة الإسلامية العربية، إضافةً إلى أنّ أغلب الذين كتبوا عن عملية الفتح وانتهاء الحُكم البيزنطي هم من المشارقة (ص 7)، وهو ما يجعل المؤرخ لا يركن إلى مساءلة ما دوَّنوه، بالنظر إلى أنَّه تأريخٌ لوجود مشرقي في المنطقة يُمجّد انتصارات المشرق وبُطولاته، وإلى أنّ ذكر إفريقية لا يأتي إلا بوصفها منطقةً شهدتْ بطولات الجيوش العربية. ومن ثمّ، فهي تُعبّر عن اهتماماتهم ومواقفهم من إفريقية، ولا تُعبّر بأيّ حال عن الوضع الحقيقي للمنطقة. وعلى الرغم من ظهور مجموعة من المؤلفات التي كتبها من تعربوا وأسلموا من إفريقية، فإنّ هذه المؤلفات ظلّت تُكرس فكرة الغلبة التي أخذت في العديد من الأحيان طابعًا إثنيًا عربيًا، وليس دينيًا، وهو ما يُؤكده المؤلف بقوله: "على الرغم من تداول عبارة الفتح في نصوصها، فهي لا تعبّر عن المفهوم الديني والروحي الذي ضمنته لها المصادر المتأخرة والدراسات الحديثة في فترات لاحقة" (ص 8). وقد أثّر هذا اللبس في الكتابات المغاربية اللاحقة التي أنتجها كتاب محلّيون متأخرون، إذ نحَتْ إلى تبرير الوجود العربي بوصفه فتحًا دينيًا إسلاميًا، من خلال قراءة للأحداث تعتمد "ذهنية المفعول الرجعي"، وتتحدث عن فضل إفريقية المُستقبلي (نزوع إسكاتولوجي رؤيوي)؛ ذلك أنها ستذبّ عن الإسلام والمُسلمين في وقتٍ سيخفت فيه بريق المشرق.

على الرغم من هذا الإشكال المنهجي الذي تُعانيه المصادر الأولى التي كُتبت من أجل السلطان، ومن أجل مملكة الإسلام، فإنها ساهمت في انتشار تاريخ الأُسر الحاكمة، كما هي الحال بالنسبة إلى تاريخ الفاطميين والحفصيين أكثر من غيرهما، وهو ما يسمح للمؤرخ المُعاصر بأن يؤكد من خلال الكتابة التاريخية أنّ بداية خروج إفريقية عن السلطة المركزية في الشرق، وبداية الوعي بهذا الاستقلال قد تمّ مع العهد الفاطمي (ص 11)، وليس مع العهد الأغلبي كما هو شائع.

تسمح المصادر التي اعتمد عليها المؤلف بإعادة رسم الماضي وتفسير واقع إفريقية في العصر الوسيط. وتنقسم هذه المصادر بحسب الانتماءات المذهبية إلى مصادر سُنيّة، ومصادر شيعية أو ذات ميل شيعي، ومصادر كتبها الخوارج والمُعارضون للسلطة الحاكمة. وتتجلى فرادة الكتاب أيضًا، في تأكيد ضرورة الاستفادة من المصادر البيزنطية التي بقيت فترةً طويلةً بمعزل عن الدراسة. وهي مصادر اهتمت بتاريخ إفريقية بوصفها منطقةً تابعةً لبيزنطة. ومن ثمّ، يمكن اعتمادها من أجل التأريخ للمنطقة قبل الفتح العربي. هذا إضافةً إلى الأرشيف الأوروبي الذي يُوثّق مختلف علاقات إفريقية بالضفة الشمالية من المتوسطي.

ويسمح اعتماد هذا النوع من المصادر - كما يُؤكد ذلك المؤلف - بوضع المؤرخ أمام صورة قريبة من الواقع التاريخي لإفريقية في العصر الوسيط، بعيدًا عن "إنهاك النصوص العربية التي لم يعُد لها ما يمكن أن تبيح به في هذا المضمار" (ص 18)؛ وليس هذا الأمر إقصاءً لجانب الأمصار العربية، ولكنه فتحٌ لباب جديد من أجل مساءلة المعرفة التاريخية، بعيدًا عن أيّ تحيّز أيديولوجي أو قراءة سياسية للتاريخ. فمهمّة المؤرخ تتجلى في تجاوز القراءة التقليدية والسعي لتفسير الظواهر والمواقف من خلال مقاربات شمولية (ص 19)، حتى لو تعارضت مع مسلمات القارئ التقليدي. إنّها مساءلة تسعى للاقتراب من الواقع التاريخي بعيدًا عن عاطفة الانتماء إلى الحضارة العربية الإسلامية، وبعيدًا عن تبرير الماضي. وهو ما جعل من الرسالة المنهجية للكتاب تُذكّر بوصيّة المؤرخ الروماني لوقيانوس السميساطي Lucian of Samosata وتتطابق معها؛ وذلك حين قال: "يجب على المؤرخ أن يكون جريئًا مستقلًّا في الرأي صريحًا محبًا للحقيقة، لا يدع للحقد أو الصداقة أيّ تأثير فيه، لا يُحابي أحدًا شفقةً عليه أو خجلًا منه أو احترامًا له، وأن يكون قاضيًا نزيهًا رفيقًا بالجميع لا يُعطي أحدًا إلا ما يستحق، وغريبًا في مؤلفاته كأنْ لا بلد له ولا قانون ولا مبدأ يُكبّله، فيسرد ما جرى غير مُهتمّ بما سيقوله فلان أو فلان"[1].

1 لوقيانوس السميساطي، **مسارات الأموات واستفتاء مَيْت**، إلياس سعد غالي (مترجم) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015)، ص 36 - 37.

بعد المقدمة المنهجية التي تضمّنت جملةً من الفوائد، يُمكن الانتقال إلى الفصول الخمسة للكتاب. فقد تحدّث المؤلف في الفصلين الأوّلين عن تاريخ تونس من التبعية إلى الاستقلال. وجاءت الفصول الثلاثة المُتبقية؛ لتكشف عن العديد من الجوانب المادية والاجتماعية والذهنية التي تُساعد على فهم مسار التجربة التونسية (إفريقية) خلال العصر الوسيط.

ورَد الفصل الأول بعنوان "ولاية إفريقية: من عالم الروم المسيحيين إلى عالم العرب المُسلمين". وتمّ التطرق فيه إلى فترة مهمّة من تاريخ المنطقة قبل الإسلام، شهدتْ فترة استقلال عن الدولة البيزنطية. ولئن كانت هذه الفترة قصيرةً (646 - 698م)، فإنّ لها بليغ الأثر في ما ستعرفه المنطقة من أحداث. وجاء هذا الاستقلال بعد أن أعلن جرجير والي الإمبراطور، انفصاله عن بيزنطة وانتقاله من قرطاجة إلى سبيطلة. فأدى هذا الواقع إلى انقسام المُجتمع إلى مؤيدين لجرجير ومُعارضين له، هذا من دون الحديث عن البنية الاجتماعية للمنطقة التي عرفتْ حضور البربر والروم والمترومنين.

أضعف هذا التنوع السياسي والإثني قُدرة إفريقية على البقاء مُستقلةً، خصوصًا مع مُحاولة الإمبراطورية إرجاع المنطقة إلى حاضنتها، ثم دخول العرب إلى إفريقية في عمليات الفتح المعروفة. غير أنه من المهمّ أن نتابع المؤلف في مساءلته التاريخية لهذه المرحلة، والبحث عن مدى صدق المصادر العربية التي تنقل لنا استقلال جرجير Gregory the Patrician وتعيين نفسه ملكًا، وإن كان الأمر لا يعدو أنْ يكون تضخيمًا لصورة جرجير في المصادر العربية الإسلامية؛ فمع تضخيم العدوّ، تتولد ضخامة الانتصار (ص 26). وفي المُقابل، تكون للمصادر الغربية الأخرى رهاناتها الخاصة، إذ لا تفتأ تؤكد أنّ الولاية لم تنفصل قطّ عن الإمبراطورية، وأنّ العرب سلبوها منها.

داخل هذا المُعترك من الرهانات والاستعمالات للتاريخ، يُعالج المؤلف هذه القضايا في جزء من الفصل الأول. وبعيدًا عن الجدل المُحتدم حول هذه الفترة، فإنَّ الدخول العربي وتحدّيه للبيزنطيين واقعةٌ تاريخية أدَّتْ إلى انقسام المنطقة سياسيًا إلى موالين للعرب وآخرين موالين للروم، وبينهما أولئك الذين لا يرغبون في الخضوع لبيزنطة أو للعرب، ووجدوا في تدهور قوة الروم فرصةً سانحةً لإرجاع أراضيهم والسيطرة عليها. ولعل هذا الصراع بين الراغبين في الاستقلال وأغلبهم من البربر المسلمين، وبين العرب المقبلين، هو الملمح البارز الذي وسم المنطقة طوال نصف قرن من الزمن (تقريبًا خلال الفترة 647 - 684م، مع محاولات مُحتشمة للروم من أجل إعادة السيطرة على المنطقة). وسيتحوَّل الصراع من صراع بين العرب والبربر، إلى صراع بين السلطة المركزية في الشرق والتيارات السياسية التي تحاول الاستقلال كالصفرية والإباضية والخوارج، والتي كانت حاضنةً اجتماعيةً تستقطب العديد من البربر المسلمين الرافضين للوجود الأجنبي.

ستُساعد جميع هذه الأوضاع على تبلور هامش كبير من الاستقلال عن التبعية للمركز، وهو ما سعى المؤلف لإبرازه في الفصل الثاني من الكتاب. ففي هذا الفصل يُعالج وضع إفريقية من التبعية الرمزية إلى الاستقلال الفعلي، بدْءًا بحُكم الأسرة الأغلبية التي استطاعتْ أن تستقل ذاتيًا، لكنها ظلتْ تابعةً ومرتبطةً ولو على نحوٍ رمزي بمركز الخلافة العباسية في بغداد. وأبرزُ ما ميز الحُكم الأغلبي التفافُ العديد من البربر حول العائلة الأميرية وخِدمتها. فلعلها كانت تُمثّل بالنسبة إليهم طُموحًا نحو الاستقلال عن المشرق. وعلى الرغم من ذلك، ظلّت إلى حدود انهيار الحُكم الأغلبي تعيش على طرف الدولة المركزية.

سيتغير هذا الواقع مع قدوم الفاطميين، إذ ستشهد إفريقية لأول مرّة بعد دخول الإسلام استقلالًا حقيقيًا عن الدولة المركزية، بل ستُصبح مُنافسًا قويًا وستضطلع بدور مركزي خلال هذه الفترة، ولا سيما بعد إعلانها الخلافة، ومُزاحمتها للعباسيين في الشرق والأمويين في الغرب (الأندلس). وجدير بالذكر أنّ تحوّل إفريقية في العهد الفاطمي من طرف إلى مركز، لم يكن ليحدث لولا استفادة الفاطميين من طبيعة البنية الاجتماعية في إفريقية، إذ ستُقرب إليها العديد من الفئات المُهمة في ظلّ الأرستقراطية العربية التي سبقتها؛ من قبيل البربر واليهود والمسيحيين، وهو ما سمح لها بأن تحظى بتأييد كبير من السكان المحليين.



وقد نتج من رحيل الفاطميين عن إفريقية وتوجههم إلى مصر فراغٌ سياسي سيؤدي إلى دخول المنطقة في فوضى عارمة، ساعدت على صعود الحفصيين الذين كانوا موالين بادئ الأمر للدولة المُوحّدية في الغرب ومُشاركين في نهوضها. وستتمكن الأسرة الحفصية من استعادة استقلال المنطقة، خصوصًا في القرن الثالث عشر، إذ تمكّنت من تثبيت استقلال بني حفص كعائلة حاكمة، ومن تثبيت مجال إفريقية كمجال للسلطنة سعى فيها بعض السلاطين لتبنّي مشروع الخلافة الإسلامية. وعلى الرغم من هذا الاستقلال، عانت الدولة الحفصية فترات ضعفٍ ووهنٍ وفقدانٍ للمُبادرة، ولا سيما في المجال العسكري والبحري والاقتصادي.

وفي الفصول اللاحقة، انتقل المؤلّف إلى الحديث عن جملة من البنيات المادية والاجتماعية والذهنية التي أثّرت في تطور منطقة إفريقية ورافقت كلّ محطاتها التاريخية. فاستهل الفصل الثالث بدراسة موقع إفريقية بين البحر والصحراء، واضعًا سؤالًا إشكاليًا رئيسًا عن كيفية تأثير منطقة إفريقية وتأثّرها بموقعها الجغرافي بين سهول سائلة وسهول متحركة (ص 105). وقد تمّ رصد هذه العلاقة بناءً على التطور الزمني خلال العصر الوسيط، بدءًا بمرحلة السطوة على البحر، ثمّ مرحلة فقدان المبادرة البحرية، وأخيرًا مرحلة الغلبة الأوروبية على البحر وأثر ذلك في رجوع جزء مُهمّ من إفريقية إلى طابع البداوة.

أمّا المرحلة الأولى، فقد تميزتْ بالإمكانات التي منحتها الملاحة البحرية للعرب من أجل تحقيق انتصاراتهم في شمال أفريقيا، من خلال تسهيل الإمداد الذي مكَّن من فرض السيطرة على السواحل. ولم يكن ذلك ليتأتّى لولا توارث العرب شؤون الملاحة البحرية وخبرتهم بها، ويُوازي ذلك أيضًا ضعف النشاط البحري البيزنطي. وقد كان لمرحلة السيطرة أثرٌ كبير في استكمال السيادة على مجالٍ أصبح الحكم فيه ينحو نحو الانفصال عن المشرق والسعي لاسترجاع دور إفريقية في العهود السابقة على الإسلام (ص 111). كما توازت هذه السيطرة العسكرية بسيطرة على الجانب الاقتصادي من التجارة البحرية، فقد اضطلعت إفريقية بدور المحور المركزي الذي يربط التجارة بالشرق وبالجزر القريبة منها أيضًا.

وأمّا المرحلة الثانية التي فقدت فيها إفريقية المُبادرة البحرية، فقد شهدتْ انتعاش العالم الغربي المسيحي وبداية استرجاع سيطرته بالتدريج على البحر المُتوسط. وقد تزامنت هذه السيطرة مع تراجع العالم الإسلام نحو الداخل؛ وبذلك عوّضت إفريقية السهول السائلة بالسهول المُتحركة، وهو ما أدى إلى تحوّل عوائد إفريقية من نمط مديني مُرتبط بالمدن البحرية، إلى نمط بدوي يتماشى مع طبيعة المُناخ الصحراوي. غير أنَّ هذا التحول تسبَّب به أيضًا انتقال الفاطميين من إفريقية إلى مصر ومجيء بني هلال إلى البلاد، وهو أمرٌ كرّس نمط إنتاجٍ يعتمد على التجارة، واضطلع بدور الوساطة بين الصحراء في الجنوب والعالم الأوروبي في الشمال.

وأمّا المرحلة الثالثة، وهي ستتميز بالغلبة الأوروبية على البحر، فقد بدأت منذ منتصف القرن الثاني عشر، واستمرتْ حتى نهاية العصر الوسيط؛ ذلك أنّ أوروبا لم تسيطر على الجانب التجاري من الملاحة البحرية فحسب، بل إنها سيطرت على الجانب العسكري أيضًا. فمنذ انطلاق الحملات الصليبية نحو العالم الإسلامي، تعطلت مختلف الأنشطة المُرتبطة بالسواحل الإسلامية (ص 119)، وتحوّل البحر من مصدرٍ للرزق والتجارة، إلى مصدر للخوف والمصائب. ولعلّ الحلول الدبلوماسية للدولة الحفصية مع أوروبا، وهي حلول مُتمثلة بمعاهدات السلم والتجارة، تعكس على نحوٍ بارز غلبة أوروبا على البحر المتوسطي. غير أنّ ذلك لم يمنع وجود بعض مظاهر الانتعاش الاقتصادي المُرتبط بالوجود الأوروبي وسيطرته. ويمكن رصد ذلك في نشأة عدد من المؤسسات؛ كالديوانة والفنادق والقنصليات.

أمّا السهول المُتحركة، فقد ظلتْ مجالًا يتّصف بالخطورة وفي الوقت نفسه اضطرت الدولة، سواء كان ذلك في العهد الأغلبي أو الفاطمي أو الحفصي، إلى فرض سيطرتها عليها تأمينًا للطرق التجارية ولدورها كوسيط في عملية التجارة العالمية. وتبرز خطورة هذا المجال في أنه مقرّ لمختلف الحركات الاحتجاجية كالصفرية والخوارج والإباضية، وقد ازدادت صعوبة السيطرة على هذا المجال مع دخول

بني هلال للمنطقة. أمّا مزاياه، فتتجلى في أنه الطريق الوحيدة لقوافل التّبر والذهب والعبيد والملح المقبلة من جنوب إفريقية. وهكذا، أصبح من الضروري بالنسبة إلى السلطان أن يفرض سلطته على المسالك المؤدية إليها.

وفي الفصل الرابع، حاول المؤلف استكشاف البنية الاجتماعية التي واكبت تطورات إفريقية في العصر الوسيط؛ في العهد البيزنطي وفي العهد العربي الإسلامي الذي تلاه. فجاء الحديث في البداية عن المكونات الإثنية وتنوعها بين بربر وروم وأفاريق وعرب. وعلى الرغم من الغموض الذي قد يلفّ الحديث عن الأفاريق، خصوصًا مع ندرة المصادر حولهم (ص 167)، فإنّ الراجح أنّ هذه الفئة من السكان من المترومنين الذين انخرطوا في نمط الحياة الرومي وانصهروا فيه، ولعلهم من المُولدين من الروم ممّن رافقوا الحملات الأُولى للإمبراطورية البيزنطية إبّان سيطرتها على إفريقية. كما أنّ العرب لم يكن وفودهم رهين مرحلة الفتح، بل يُمكن رصد قُدموهم كذلك مع هجرات بني هلال، ومع هجرات الأندلسيين أيضا.

إنَّ دراسة الفئات الإثنية، إبّان دخول العرب لإفريقية، يسمح بتتبع التغيرات التي طرأت على المنطقة وما استتبع ذلك من تطورات اجتماعية. وقد جرت الإشارة في هذا الفصل إلى أهل الذمة بمكوّنيهم اليهودي والمسيحي، ولا سيما أنّ المُعطيات التاريخية تسمح بتأكيد ثقل هذه الفئة داخل مجتمع إفريقية، من خلال مختلف العلاقات التي ربطتهم بالمسلمين في العهد الأغلبي، ثمّ العهدين الفاطمي والحفصي. وهي علاقات اتسمتْ حينًا بطابع الأزمة والتضييق عليهم كما هي الحال في العهد الأغلبي، واتسمتْ حينًا آخر بهامش كبير من التسامح، إلى حدّ إشراكهم في الشأن العامّ وفي دواليب الحُكم كما هي الحال مع الفاطميين.

أشار المؤلف أيضًا إلى التقسيم الفئوي لمجتمع إفريقية، إذ إنّ التمايز بينهم كان واضحًا في العصر الوسيط، على الرغم من عدم تكتلهم كطبقات. وفي هذا الصدد، يُمكن الإشارة إلى فئات بارزة من قبيل الأرستقراطيين والجند والتجار والفلاحين، ثمّ بقية المُجتمع التي عادةً ما تتحدث عنها المصادر واصفةً إيّاها بالدهماء والعامّة. وكلّ هذه الفئات عاشت داخل فضاءٍ عمراني شهد العديد من التطورات، بدايةً من تحوّل مركز المدينة من نموذج الساحة العامة الرومانية إلى المركب الديني بعد دخول المسيحية إلى إفريقية، ومرورًا بالمُدن التي شيّدها العرب بعد دخولهم، والتحول الملحوظ من الحواضر الساحلية إلى الحواضر في الداخل والقريبة من الصحراء.

كما عرفتْ المنطقة أيضًا تشييد صروح عمرانية غير المُدن، ومن ذلك الرباطات التي انتشرت على طول السواحل مع الحُكم الأغلبي، والتي امتزج فيها الهاجس العسكري بالديني، لتتحول في العصور اللاحقة مع الفاطميين والحفصيين إلى مراكز تجري فيها تنشئة رجال التصوف. وجدير بالذكر، كما يُنبه على ذلك المُؤلف، أنّ الحركة العمرانية عرفتْ مع خروج الفاطميين من إفريقية انكماشًا ملحوظًا، وتحولًا من المدينية إلى البداوة، مع خفوت دور المدن الكبرى، واستقلال كلّ واحدة بشؤونها الأمنية والاقتصادية.

أمّا الفصل الخامس والأخير، فقد خصّصه المؤلف للتطرق إلى البنيات الذهنية من خلال التركيز على النُخب الفكرية في إفريقية إبّان العصر الوسيط. فقد شهدت المنطقة مراحل مُختلفةً من التنوع الفكري الذي تمتدّ جذوره إلى ما قبل الإسلام (ص 231)، والذي زاده الإسلام إثراءً وتنوعًا. غير أنَّها تعددية لم تكن لتسلم من الإطار العامّ الذي طبع العصر الوسيط، إذ كان التسلط ومُحاولة فرض الآراء الدينية، ولو بالقوة وحدّ السيف، هو السّمة الغالبة على العديد من المحطات القاتمة في تاريخ إفريقية. وعلى الرغم من ذلك، استطاع المؤلف أن يُقرّب القارئ من تطوّر النُخب الفكرية التي شهدتها إفريقية.

في هذا السياق يمكن أن نذكر العلاقات الشديدة التعقيد التي ربطت علماء الدين بالسلطة الحاكمة. ففي حين ظهرت فئة تُؤيد السلطان وتُضفي الشرعية على قراراته وأفعاله، بقيت فئة أخرى تُعارض السلطة الحاكمة وترفض الانصياع لها. وبين الطائفتين، ظهرتْ فئة الزُهاد والمُتصوفة؛ من المُستقرين في المُدن والحواضر أو السائحين بين الرباطات، وهي فئة تنهج منحًى حياديًا في العلاقة



بالسُلطان، وتُكرّس مسلك الحياة الروحية البعيدة عن أيّ تَوق إلى الأطماع الدُنيوية. غير أنّ هذه الفئة، نتيجةً للعديد من العوامل الثقافية والاجتماعية، سوف تنتقل من قيامها بدور الوساطة بين الإنسان وربه إلى الوساطة بين الرعية والسلطان، بل إنها ستقوم أحيانًا مقام السلطة (ص 252)، ولا سيما في أوقات الحروب وعدم قُدرة السلطان على توفير الأمن لرعاياه. فتلجأ إلى سلطة المُتصوفة وما تمنحه إيّاها من أمنٍ روحي ونفسي.

تؤكد هذه الجولة بين فصول الكتاب مدى أهمية تاريخ إفريقية (تونس) في العصر الوسيط؛ فقد قامت تونس بأدوار مركزية، وانخرطت في رسم معالم حضارات المُتوسطي، سواء كان ذلك في فترة حكم الإمبراطورية الرومانية ووريثتها البيزنطية، أو عند دخول الإسلام إلى الحكم الحفصي للمنطقة. وخلال هذه الفترة الطويلة انتقلت إفريقية أكثر من مرّة من إمارة تابعة إلى سلطة مُستقلة، بل استطاعت - كما يؤكد ذلك المؤلف - أن تتبوّأ مكانةً مركزيةً في الحضارة الإسلامية بعد أن أعلن الفاطميون استقلالهم، ونافسوا بضراوة كلًّا من العباسيين ببغداد والأمويين بالأندلس في شرعية الاستحواذ على الخلافة الإسلامية.

داخل هذا السياق، وبالأخذ في الحسبان لمكانة إفريقية في العصر الوسيط، إضافةً إلى البُعد المنهجي الذي عالج به المؤلف تاريخ المنطقة، في الإمكان القول إنّ كتاب **تونس في العصر الوسيط** هو كتاب يستند إلى ثلاثة مُرتكزات أساسية تسمح بتوسيع فائدة البحث وتخطّي المحلّية في دراسة حالة إفريقية، لتشمل بذلك كلّ المُهتمين بالكتابة التاريخية. فهذا الكتاب يشتمل، أولًا، على دراسة لمُختلف العلاقات التي ربطت المملكات الإسلامية في العصر الوسيط؛ من خلال التركيز على إفريقية كمُنطلق يشتبك ويتقاطع مع الشرق والغرب الإسلاميين، فضلًا عن مُختلف العلاقات بين المُسلمين والبيزنطيين التي عادةً ما كانت تدور رحاها في إفريقية. ويتجلّى المُرتكز الثاني في الاستفادة من الكتابة التاريخية كنافذة على المُجتمع ومقياس لرصد مدى ظهور الوعي بالتبعية أو الاستقلال عن السلطة الأجنبية. وأمّا المُرتكز الثالث، فهو ذو بُعد منهجي، يتمثل بالدراسة التي قدّمها المؤلف لمُختلف البنيات المادية والاجتماعية والذهنية لإفريقية في العصر الوسيط، والتي يُمكن من خلال الأخذ بمنوالها أن نكتب تاريخًا للعديد من الأمصار العربية وغير العربية، شرقًا وغربًا.



المراجــع

References

• السميساطي لوقيانوس. **مسارات الأموات واستفتاء مَيْت**، إلياس سعد غالي (مترجم)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015.



يحيى بولحية | Yahya Boulahya*

مراجعة كتاب البعثات التعليمية في عهد السلطان مولاي الحسن

Review and Discussion of *Educational Missions in the Period of Sultan Moulay Hassan*

المؤلف: جمال حيمر.

عنوان الكتاب: البعثات التعليمية في عهد السلطان مولاي الحسن.

الناشر: منشورات الزمن، المغرب.

سنة النشر: 2015.

عدد الصفحات: 183 صفحة.

* إطار إداري وتربوي، أكاديمية وجدة للتربية والتكوين، المغرب.
Administrator and Educator at the Oujda Academy for Education and Training- Morocco.

تقديم

قدَّم للكتاب إبراهيم القادري بوتشيش، وقال إنّ الباحث، جمال حيمر، "أحسن اختيارَ الموضوع" (ص 6). وفي نظره، فقد "نحت الباحثُ سؤالَ البعثات التعليمية المغربية في عهد السلطان الحسن الأول نحو أوروبا على الرغم مما يحمله الخوضُ في تفاصيل هذا السؤال من شحنة استشكالية ومفاهيم ملتبسة ومعقدة، جعلت الأبحاثَ السابقة لا تجرؤ على المغامرة باقتحام هذا الموضوع الشائك" (ص 6 - 7). وبالنسبة إليه، فإنّ "الكتاب يعتبر - دون مدافع - قيمةً مضافةً ووزنًا من العيار المعرفي الثقيل الذي يشرف الخزانة التاريخية المغربية" (ص 9). من جانب آخر، عالج المؤلف، في نظر بوتشيش، إشكاليات هذا الكتاب بنوع من الاحتراف التاريخي القائم على منهج متكامل زاوج بين الاستنباط والاستقراء لدراسة هذه التجربة الإصلاحية اعتمادًا على رصيد توثيق متعدد ومتنوع المظان (ص 7). ويستمر بوتشيش في التعريف بجمال حيمر قائلًا عنه إنّ له قدرة على "التماهي مع الطريقة التوثيقية المؤصلة التي تحيل على طريقة المؤرخين الكبار من طينة لانجلوا" (ص 8). ومن جانب آخر، يشكل الكتاب في نظره "مرجعًا مهمًا وأساسيًا لا يستغني عنه أي باحث في القرن التاسع عشر" (ص 9).

تدفعني هذه الملاحظات إلى قراءة الكتاب برؤية نقدية ومقارنة متوخيًا بذلك مناقشة المعلومات الواردة فيه ومساءلة الإشكاليات المتناثرة بين صفحاته ظانًا أنّ عمليةَ النقد التاريخي لبنةٌ أساسية في تطوير البحوث وتجويدها.

بداية لم يشر المقدمُ (القادري بوتشيش، الباحث المتخصص في تاريخ المغرب الوسيط) ولا المؤلف (المتخصص في التاريخ المعاصر) إلى أصل الكتاب؛ وهو عبارة عن أطروحة جامعية أنجزها جمال حيمر بكلية الآداب بمدينة فاس. وكان الأولى، من الناحية العلمية، الإشارة إلى ذلك توضيحًا للقارئ وتنويرًا له بأصل الكتاب ومنبته. فالكتاب، في أصله، عبارة عن بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، 1987 - 1988م؛ وإذا كان الكتابُ الذي نناقشه الآن قد صدر سنة 2015، بدعم من وزارة الثقافة، فإنّ الفترةَ الفاصلةَ بين مناقشة الأطروحة وبين إصداره تكاد تقارب الثلاثين سنة؛ وكنا ننتظر أن يدعم الباحثُ كتابَه بما استجد من دراسات وما توافر من وثائق تُثري الموضوع وتملأ بياضاته المعرفية وثقوبه المنهجية؛ وهي جوانب نتناولها في حينها.

قسّم جمال حيمر موضوعه إلى ثلاثة أبواب، تناولَ في الباب الأول المصادرَ التي أوحتْ بفكرة البعثات، وجزَّأه إلى فصلين، تطرّق في الفصل الأول إلى ما سماه مصادر داخلية ممثلة في بعض الرؤى النظرية حول إصلاح الجيش وفي تقارير الرحلات السفارية. وفي الفصل الثاني عالج المصادرَ الخارجية؛ وتتجلى في الحضور الأجنبي وفي التأثير المحتمل لتجربة محمد علي في مصر. أما الباب الثاني، فتناول في ثناياه مسألة البعثات التعليمية إلى الخارج ووزعه إلى فصلين؛ ففي الفصل الأول حلل الجوانب التنظيمية والعملية للموضوع وقسمه إلى ثلاث مظان بحثية؛ وهي الإجراءات الإعدادية والأصول الاجتماعية لأفراد البعثات والنفقات المالية؛ أما في الفصل الثاني المعنون بمقاصد البعثات فصدَّره بتوضيحات أولية أعقبه بالحديث عن البعثات نحو مصر ثم البعثات نحو أوروبا (جبل طارق وإنكلترا وألمانيا وفرنسا وإيطاليا). وفي الباب الثالث، أورد الباحثُ حصيلةَ التجربة الإصلاحية من خلال فصل أول عالج النتائجَ العملية من النواحي العسكرية والدبلوماسية والإدارية والنتائج العلمية. ووقف في الفصل الثاني عند أسباب فشل البعثات التعليمية، وختم موضوعه بخلاصة عامة، وبلائحة الملاحق والبيبلوغرافيا.

موضوع البيبلوغرافيا، وإشكالية البحث والتنقيب

اعتمد الباحث بيبلوغرافيا متنوعة، وظف أغلبها بشكل متناسق، وعلى الرغم من ذلك، أسجل الملاحظات الآتية:

أورد جمال حيمر وثائق الخزانة العامة بتطوان (خ. ع. ت.)، بأرقام المحافظ، رقم 5 - 7 - 8 - 10 - 13 - 14 - 15، وهو ترتيب لا يفيد الباحثين، وكان الأولى تسجيل رقم المحفظة وتاريخها ورقمها ومضمونها، كما سنبين في ما بعد. وفي علاقة بالموضوع قال في بداية مؤلفه: "بعد تصفح أغلب المحافظ المحتوية للوثائق الرسمية الخاصة بعد السلطان الحسن الأول بالخزانة الحسنية، وبعد مراجعة أغلب المراسلات التي تبودلت بين الحسن الأول ونائبه الطريس بالخزانة العامة بتطوان، فإني لم أظفر منها بشيء يذكر، عدا بعض الوثائق القليلة التي

تخص الجوانب المرتبطة من بعيد بموضوعنا" (ص 14)؛ وهو قول لا يُستساغ جملة وتفصيلًا، ذلك أن العدد الأدنى من الوثائق ذات العلاقة المباشرة بموضوع البعثات التعليمية المغربية نحو الخارج تقارب الخمسين وثيقة (بالخزانة العامة بتطوان)، وهي ذات أهمية تاريخية قصوى؛ وغاب أغلبُها في بحث المؤلف. وإفادة للباحثين نورد بعضها بالمعايير التوثيقية اللازمة (لم نرد إيراد الخمسين رسالة المخزنية ذات العلاقة المباشرة بالموضوع، لكن أوردنا عينة محدودة للتوضيح بأرقامها وأطرافها الأساسية):

- رسالة الحسن الأول إلى النائب محمد الطريس بتاريخ 20 آب/ أغسطس 1883م، خ.ع.ت، محفظة 6 / 148.
- رسالة محمد بن العربي إلى النائب محمد الطريس بتاريخ 9 شعبان 1301ه/1884م، خ.ع.ت، محفظة 34 / 111.
- رسالة تيودور وييبر Theodor Weber، سفير ألمانيا، إلى الحاج محمد بن العربي الطريس بتاريخ 11 حزيران/ يونيو 1885م، خ.ع.ت، محفظة 18 / 48.
- رسالة المولى الحسن الأول إلى النائب محمد الطريس بتاريخ 11 تشرين الأول/ أكتوبر 1885م، خ.ع.ت، محفظة 4 / 2.
- رسالة محمد بركاش إلى النائب محمد الطريس بتاريخ 28 نيسان/ أبريل 1886م، خ.ع.ت، محفظة 71 / 67.
- رسالة المولى الحسن الأول إلى الحاج محمد الغسال بتاريخ 29 أيار/ مايو 1887م، خ.ع.ت، محفظة 5 / 101.
- رسالة الحسن الأول إلى القائد محمد بن عبد الصادق، بتاريخ 8 كانون الأول/ ديسمبر 1891م، خ.ع.ت، محفظة 10 / 75.
- رسالة المولى عبد العزيز إلى النائب محمد الطريس بتاريخ 20 تشرين الثاني/ نوفمبر 1895م، خ.ع.ت، محفظة 14 / 102.
- رسالة المولى عبد العزيز إلى النائب محمد الطريس بتاريخ 27 شباط/ فبراير 1896م، خ.ع.ت، محفظة 145 / 14.
- رسالة مالموسي Malmoussi إلى النائب محمد الطريس في 7 أيار/ مايو 1896م، خ.ع.ت، محفظة 57 / 107.
- رسالة أحمد بن موسى إلى النائب محمد الطريس بتاريخ 8 تموز/ يوليو 1897م خ.ع.ت، محفظة 24 / 15.
- رسالة أحمد بن موسى إلى أمناء مرسى طنجة بتاريخ 24 كانون الثاني/ يناير 1898م، خ.ع.ت، محفظة 24 / 131.
- رسالة المولى عبد العزيز إلى النائب محمد الطريس بتاريخ 13 تشرين الأول/ أكتوبر 1900م، خ.ع.ت، محفظة 120 / 18.

يستحيل على الباحث التنقيب في موضوع البعثات التعليمية المغربية من دون الاطلاع على وثائق الخزانة العامة بتطوان الثرية والمتنوعة. من هذا الجانب، كان منتظرًا أن تضعفَ المادة المصدرية التي اعتمدها الباحثُ، كما كانت مادة البحث واستنتاجاته قاصرةً من دون توضيح المبهم من الموضوع وخاصة في جوانب التمويل وبعض الإشكالات العالقة التي كانت مادة للمراسلات المخزنية المذكورة أعلاه، وهي جوانب نتناولها لاحقًا.

من جانب آخر صرَّح الباحثُ قائلًا: "وأهم الوثائق التي ارتكز عليها بناء هذه الدراسة ...، مجلةُ الوثائق التي تصدرها مديرية الوثائق الملكية بالرباط وخاصة في عددها الثالث" (ص 14). ويبدو أن الباحث لم يحيّن معلوماته واقتصر على إيراد المجموعتين الثالثة والرابعة، في حين أننا بصدد إصدارات جديدة ومهمة وذات علاقة مباشرة بالموضوع، وهي مع أهميتها لا نجد لها أثرًا في مؤلف جمال حيمر، وهي:

- مجموعة الوثائق، العدد الأول 1976م؛ مجموعة الوثائق، العدد الثاني 1976م؛ مجموعة الوثائق، العدد السادس 1987م؛ مجموعة الوثائق، العدد السابع 1989؛ مجموعة الوثائق، العدد العاشر 2000م؛ مجموعة الوثائق، العدد الثاني عشر 2008م.

وفي علاقة بالموضوع تتوافر مديرية الوثائق الملكية على وثائق تاريخية أخرى لا نجد لها صدى في كتاب "البعثات التعليمية"، مع أهميتها وسهولة الحصول عليها.

كما نتوافر على رسائل ذات قيمة تاريخية متميزة أوردها خالد بن الصغير، "المغرب في الأرشيف البريطاني"، وهي وثائق لا نجد لها أثرًا في كتاب البعثات التعليمية لجمال حيمر؛ ومنها على سبيل الحصر:

- رسالة موسى بن أحمد إلى جون دريموند هاي John Hay Drummond Hay، بتاريخ 13 كانون الثاني/ ديسمبر 1877م، F.O.174/89.

- رسالة دريموند هاي إلى بركاش في 17 تشرين الثاني/ نوفمبر 1884، F.O.174/144.
- رسالة جون دريموند هاي إلى محمد بن العربي بن المختار، بتاريخ 6 أيار/ مايو 1885 (21 رجب 1302)، وثيقة F.O. 174 / 144.

وفي ما يخص الكتابات المصدرية الخاصة بالموضوع فهي متناثرة، وقد حاول الباحث جمعَها والتنسيقَ بينها، واعتمد في ذلك على مصادر مهمة من قبيل **إتحاف أعلام الناس... والعز والصولة... والدرر الفاخرة** لابن زيدان، مع تسجيل غياب كتاب **العلائق السياسية للدولة العلوية**.

لم يحيّن جمال حيمر معلوماته التوثيقية، فقد ضمت لائحة البيبلوغرافيا مجموعة من المصادر المخطوطة، منها على سبيل المثال، **رحلة الصفار إلى فرنسا**، وقد جرى تحقيقُها من طرف الباحثة الأميركية سوزان ميلار بمشاركة خالد بن الصغير الذي عرب الدراسة. والمشرفي محمد بن مصطفى، **الحلل البهية في ملوك الدولة العلوية وعد بعض مفاخرها غير المتناهية**، دراسة وتحقيق: إدريس بوهليلة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 2005، الجزآن الأول والثاني. ويعد كتاب **الاستيطان والحماية بالمغرب** لمصطفى بوشعراء، مؤلفًا جديرًا بالقراءة والاستفادة بالنظر لحجم الوثائق التي وظفها في محور البعثات التعليمية، وكان بإمكان الباحث الاستفادة منها في بناء موضوعه التاريخي.

بالنظر للملاحظات التي سجلناها أعلاه، يبدو أن الرصيد البيبلوغرافي الذي اعتمده جمال حيمر يحول دون مقاربة الموضوع بشكل مناسب ودقيق، وهو رصيد لم يطرأ عليه تحول كبير من إنجاز أطروحته الأصلية منذ ما يقارب الثلاثين سنة.

فكرة البعثات، أصلها ودوافعها

بدأ جمال حيمر موضوعه/ إشكاليته بإثارة سؤال إشكالي صاغه كالآتي: هل صدرت فكرةُ إرسال بعثات للتكوين والدراسة بأوروبا باقتناع من السلطان، وجاءت كخطوة أملتها مواطنُ الضعف في الأجهزة المؤطرة لبنية المخزن من إدارة وجيش، أم كانت مجرد استجابة لأحد مقترحات و"نصائح" الخبراء والقناصل الأوروبيين (ص 19)؟

وبحس استقرائي حاول الباحثُ الإجابةَ على السؤال بالتمهيد له بمجموعة من الضوابط التاريخية، وقدم لها قائلًا: إن كل المبادرات الإصلاحية جاءت في الغالب من الجهات الرسمية وتمت على يد الدولة إن لم تكن أحيانًا على يد السلطان (ص 19).

وضمن السياق الإصلاحي نفسه، ومقدمات إرسال البعثات التعليمية إلى الخارج، أشار الباحثُ إلى ما يمكن تسميته بنظرية الاستعداد التي صِيغت مضامينُها إثر الصدمات العسكرية القوية التي تعرض لها المغرب (إيسلي، وتطوان) ووُجِّهت أساسًا إلى الأطراف المخزنية، والتي قد تكون أحد أهم الأسباب التي دفعت نحو هذا الإرسال، وقد اختار المؤلفُ الوقوفَ عند "كل إحالة إلى الغرب تفيد الإعجابَ بعناصر قوته العسكرية أو تصرح بتقليد نظام جيشه أو توحي بأسباب قوته" (ص 23 - 24)؛ وفي نظره، فإنّ "خلو هذه التآليف من اقتراح صريح ومباشر يقضي بإيفاد بعثات دراسية إلى أوروبا، لا يمنع من تصنيفها كباعث من بواعث هذا الإصلاح" (ص 30).

من جانب آخر أثار الباحثُ دورَ الرحلات السفارية في تنبيه المخزن إلى ضرورة الأخذ بفكرة البعثات إلى الخارج؛ واعتمد أساسًا على رحلة الصفار إلى فرنسا (1845 - 1846)، وهو اختيار جيد بالنظر إلى تاريخ الرحلة وظروفها العسكرية والسياسية، إلا أن ما يؤخذ عليه اعتمادُه في مقاطع عديدة على المخطوط الموجود بالخزانة الحسنية، علمًا أنّ النسخة محققة بشكل جيد ومفيدة.

كما اقتبس أكثر من مرة مضمون الرحلة من تاريخ تطوان لمحمد داود (الجزء 3، ص 307)، وهو اقتباس تكرر في مناسبات عدة، على الرغم من أنّ النص السفاري الأصلي موجود لديه واستشهد به مرارًا.

وردت عبارة لافتة لدى الصفار، فقد أشار إلى وجود "سبعة من أهل مصر ... ومعهم هنالك غيرهم جملتهم نحو 60، أرسلهم محمد بن علي لهنالك لتعلم العلوم التي لا توجد إلا عند هؤلاء القوم". وكان الأولى ربطها بعبارة مهمة وردت لدى عبد الرحمن بن زيدان، فقد ذكر أنّ

مولاي الحسن "اهتم اهتمامًا خاصًا بتوجيه البعثات العلمية إلى أوروبا لتعلم اللغات والفنون والصنائع **مثلما فعل محمد علي بمصر**"[1] مما يفيد بوجود فرضية تأثير إشارة الصفار في موضوع إرسال بعثات تعليمية إلى أوروبا.

ضمن هذا السياق، يمكن اعتبارُ إشارة الصفار السالفة مقدمة موضوعية نبهت المخزن إلى ضرورة اتباع المسلك المصري نفسه؛ أي إرسال بعثات تعليمية إلى أوروبا، خاصة إذا علمنا أنّ رحلة الصفار لم تكن سوى تقرير رُفع إلى الدوائر المخزنية العليا للدراسة والاستثمار.

أثناء حديثه عن رحلة "الابتسام عن دولة ابن هشام"، قال المؤلف: "وتحتفظ الخزانة الحسنية بنسخة لمخطوط مجهول ... والذي لخصه محمد الحجوي بعنوان (اختصار الابتسام)" (ص 61)، وكان حريًا بالباحثِ التحققُ من الموضوع/ المخطوط، ومؤلفه الذي وصفه بالمجهول وهو معلوم. ونقدم التوضيح الآتي الخاص بهذا المصدر الذي أصبح معلومًا: أبو العلاء إدريس، "مخطوط الابتسام عن دولة ابن هشام أو ديوان العبر في أخبار أهل الثالث عشر، تحقيق ودراسة لقضايا تواصلية": نور الدين بيطاري، أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب، وحدة تاريخ الإسلام وحضارته، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة، السنة 2006م.

إثر هذه التوطئة ناقش الباحثُ دورَ الحضور الأجنبي في موضوع البعثات وأثار السؤال الآتي: "إن الحديثَ عن هذه الإصلاحات المزعومة يدفعنا إلى التساؤل حول ما إذا كانت فكرة إرسال البعثات الطلابية إلى الخارج قد تبناها السلطان الحسن الأول بإيعاز أو اقتراح من إحدى الدول الأوربية؟" (ص 46). وبإيراده مجموعة من الشواهد يقول الباحث "إنّ الدور الأجنبي، وإن لم يكن وراء خلق هذه المبادرة، فقد عمل على محاولة تبنيها" (ص 56).

ونختلف مع جمال حيمر ونظن أنّ لبريطانيا دورًا محوريًا في بلورة موضوع إرسال البعثات التعليمية نحو الخارج؛ فقبيل زيارته الدبلوماسية للسلطان أورد جون دريموند هاي في إحدى مراسلاته قائلًا: "سأبذل جهدي لحث السلطان الشاب على إدخال بعض الإصلاحات والتحسينات"[2]. واقترح على السلطان توجيه بعض الرعايا المغاربة للتكوين بجبل طارق.

ودار بين الرجلين حوار، نعتقد بأهميته في الكشف عن الدور المحتمل لإنكلترا في بلورة فكرة إرسال البعثات التكوينية إلى أوروبا: قال هاي: "أوضحَ السلطانُ بأن الأمية منتشرة بين رعاياه وبأنهم لا ينضبطون لقانون ...، وأجبته قائلًا: طلبتُ في السنين الأخيرة من الحكومة البريطانية السماح لمئتين من رعايا جلالتكم للتكوين بجبل طارق ... وقد قبلت الحكومة الطلب وتم إرسال 200 مغربي، ومكثوا هناك ما بين سنتين وثلاث سنوات ..."[3]. وهو قول يؤكد دور الخارجية البريطانية في بلورة موضوع إرسال البعثات التعليمية المغربية نحو بريطانيا وجبل طارق ويعضد ذلك المراسلاتُ التي أوردها خالد بن الصغير في مؤلفاته الثلاث المذكورة آنفًا، ولم يلتفت إليها الأستاذ جمال حيمر في كتابه.

الجوانب التنظيمية

في ما يخص الجوانب التنظيمية لموضوع البعثات التعليمية، استرسل الباحثُ في ذكر المؤسسات التعليمية التي هيّأتْ أفراد البعثات للالتحاق بالخارج، ومنها المدرسة التي أسسها محمد الرابع بجوار القصر السلطاني بفاس "كمؤسسة متخصصة في تعليم ثلة من الطلبة علوم الهندسة والحساب والتوقيت والهيئة والتنجيم" (ص 68) ومدرسة الألسن بطنجة، ويبدو أنها لم تخضع لنظام دراسي محدد؛ وضمن هذا الإطار أورد الباحثُ مجموعة من الشواهد التي تؤكد ذلك حيث إنّ مدة التكوين لم تكن متجانسة ولم تخضع لمعيار تربوي محدد (ص 73 - 74 - 75).

1 محمد الصفار، **رحلة الصفار إلى فرنسا 1845 - 1846م**، سوزان ميلار (دراسة وتحقيق)، خالد بن الصغير (مترجم، ومشارك في التحقيق)، (الرباط/ الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب بالرباط، ومطبعة النجاح الجديدة، 1995)، ص 185.

2 Brooks Louisa Annette, *A memoir of Sir John Drummond Hay* (London: John Murray, 1896), p. 307.

3 Ibid., pp. 279 - 280.

من جانب آخر قال جمال حيمر: "إن مدة التكوين الأولي كانت غير كافية لتجعل الطلبة مؤهلين بالمستوى المطلوب لمتابعة تكوينهم وتعميق معارفهم في معاهد أوروبا" (ص 75)، في حين ذكر أنّ مدة التكوين التي استفاد منها المتعلم الطاهر محمد ومحمد الكعاب استغرقت ست سنوات (ص 72)، وهي مدة طويلة تحتاج إلى استقراء وبحث عن الأسباب التي قد تكون وراء طول المدة التكوينية، كما أنها تناقض قول الباحث: "إن مدة التكوين الأولي كانت غير كافية".

عملية الانتقاء، تناقضات وإشكالات

بالنسبة إلى الأصول الاجتماعية لأفراد البعثات التعليمية، أجاد الباحثُ في مقاربة الموضوع وبيّن الأصول المختلفة لأفراد البعثات من عائلات عريقة ومن أفراد الجيش ومن عائلات تنتمي إلى دائرة العلم. وما غاب عن الأستاذ جمال حيمر الربط بين عدم فاعلية الانتقاء وغياب مؤسسات تربوية شاملة تعفي المخزن من عمليات الاختيار التي اتسمت بالعشوائية وغياب التنظيم، ولعل ذلك ما كان يثير مشاكل تستدعي إرجاع بعض المتعلمين. ومن ثنايا بعض المراسلات يتضح أنّ بعض الأفراد عانوا مشاكل مالية عويصة، وأنّ آخرين لم يرغبوا في الالتحاق بالخارج طالبين الشفاعة من ممثلي المخزن الذين كانوا يشرفون على عمليات الانتقاء.

في الآن نفسه، نجد أشخاصًا قليلين طلبوا استفادة أبنائهم من السفر الدراسي للخارج، ونقرأ هذه المعاني في رسالة سلطانية متميزة ورد فيها ما يلي: "... وبعد فقد أخبرنا الحاج عبد الرحمن بن إدريس الطنجي أنّ له ولدًا طالبًا بلغ مبلغ الرجال، **وطلب من جانبنا العالي بالله انتظامه في جملة من يتوجه بقصد التعلم عند بعض الأجناس** فساعدناه على ذلك ..."[4]. وهو اختيار استثنائي، ذلك أنّ العديد من الآباء كانوا يطلبون الشفاعة درءًا لإرسال أبنائهم للتكوين بالخارج، كما يتضح من رسالة مخزنية وجهها محمد بركاش إلى النائب محمد الطريس ورد فيها: "... وهؤلاء المتعلمون هم غاية ما تيسر في الوقت مع طول المدة وكل من توفرت فيه الشروط لا يسمح به أهله ولا يخفاك **كثرة الشفعاء الذين يتعين قبول شفاعتهم** ..."[5]؛ وهي معلومات موثقة غابت عن جمال الحيمر وأثثت بياضات عميقة في مضمون اجتهاده التاريخي.

إشكالية التمويل

قال المؤلف بخصوص تمويل أفراد البعثات التعليمية بالخارج، إنّ "المصادر المتوافرة تلوذ بالصمت بخصوص هذا الجانب، باستثناء بعض الإشارات المقتضبة التي لا تسعف الدارسَ في تقديم صورة واضحة ومفصلة حول التغطية المالية للبعثات الطلابية" (ص 79).

وعكس ذلك تقدم وثائق الخزانة العامة بتطوان معلومات متميزة ومتعددة تفصح بلغة الأرقام عن قضايا تمويل المتعلمين المغاربة بإيطاليا وبلجيكا وفرنسا وألمانيا؛ ومنها رسالة وجهها المولى الحسن الأول إلى الحاج محمد بن العربي الطريس، قائلًا: "... وصل جوابك بأنّ أمناء مرسى طنجة تحاسبوا مع ترجمان البلجيك على مئونة المتعلمين ببلادهم المنجزة لهم على أيديهم وعلى ثمن كسوتهم وكراء محل تعلمهم وشهرية معلميهم والحوايج والمكينات التي يخدمون بها كل حاجة ومكينة باسمها وثمنها على حدتها وقف أمرنا الشريف بمحضر الطالب محمد بن الكعاب لكونه على بال من سائر الصائر وتفصيله، فخرج مدركًا على المخزن من قبل ما ذكر كله 29797.15 (تسعة وعشرون ألف فرنك وسبعمئة وسبعة وتسعون فرنكًا وخمسة عشر سنطيمًا)"[6].

كما يمكن رصد دور المخزن في تمويل البعثات التعليمية من خلال العديد من المراسلات والظهائر؛ فقد أصدر السلطان الحسن الأول في سنة 1888م ظهيرًا خاطب فيه محمد بركاش قائلًا: "وبعد وصلنا كتابك بأن نائب الفرنصيص طلب منك مشاهرة المتعلمين الذين بباريز

4 رسالة الحسن الأول إلى الحاج محمد بن العربي الطريس، بتاريخ: 25 محرم 1304هـ/ تشرين الأول/ أكتوبر 1886م، خ.ع.ت، محفظة 5 / 5.

5 رسالة محمد بركاش السالفة إلى النائب محمد الطريس، بتاريخ 11 شوال 1303هـ/13 تموز/ يوليو 1886م، خ.ع.ت، محفظة 71 / 99.

6 رسالة الحسن الأول إلى الحاج محمد الغسال بتاريخ 25 تموز/ يوليو 1887م، خ.ع.ت، محفظة 5 / 110.

عن تسعة أشهر، وقدرها خمسة عشر ريال وأربعة وستون ريال ... فقد أمرناهم -الأمناء- بتنفيذ العدد المذكور له، وبأن يكونوا يدفعون واجب كل ثلاثة أشهر في المستقبل"[7].

وفي رسالة بعثها السلطان إلى محمد بن العربي الطريس جاء فيها: "وبعد وصل كتابك بأن نائب الطليان كتب لك بما في كتابه الذي وجهت من أن مرتب المتعلمين الخمسة عشر الواجب لهم في كل سنة هو سبعة وثلاثون ألفًا وخمسمائة من البسيطة بحساب ألفين وخمسمائة من البسيطة لكل واحد منهم وطلبه إصدار أمرنا الشريف للأمناء بدفعه له مع صاير سفرهم من جنوه لطورينو"[8].

وتفصّل مراسلة مخزنية أخرى في مصاريف الدراسة بإيطاليا، وتقول: "... وبعد وصل كتابك بأن نائب الطليان كتب لك على لسان دولته طالبًا تنفيذ الصائر الذي صير على المتعلمين الخمسة الواردين من عندهم المبين بكتابه الذي وجهت طيه في ضروريات قدومهم زيادة على الصائر المعتاد الذي يوجه لهم عند رأس الثلاثة أشهر وقدره خمسة آلاف واثنان وأربعون من الفرنك وأربعة عشر سنطيمًا وأنهينا ذلك لعلم سيدنا أيده الله، فأصدر أمره الشريف لأمناء المرسى بتنفيذه"[9].

ونظن أنّ عينة المراسلات التي ذكرتُها تبين توافر وثائق مهمة خاصة بالخزانة العامة بتطوان، وأدى تغييبها في مؤلف الباحث إلى بياضات عميقة حدَّت من فاعلية المعلومة التاريخية وتوظيفها بالشكل الذي يخدم إشكاليات البحث.

مقاصد البعثات

عدد الباحثُ مقاصدَ البعثات التعليمية نحو مصر ثم أوروبا بجبل طارق وإنكلترا وألمانيا وفرنسا وإيطاليا؛ وتثير الطريقة التي تناول بها الباحث موضوعه مجموعة من الإشكالات، ومنها على سبيل الحصر:

أن بعثة 1875، مؤطرة برسالة سلطانية، تحدثت عن عدد الطلبة الموفدين وعن بلدان استقبالهم، وهي بريطانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وإسبانيا.

أهمل الباحث موضوع البعثات نحو بلجيكا (باستثناء إشارة مقتضبة في ص 104)، والتي توزعت إلى ستة أفواج كما ذكر ذلك ابن زيدان في **العز والصولة**. وعين المخزن لهم مترجميْن متمرسين وهما: محمد بن الكعاب الشرقي والطاهر بن الحاج الأوديي اللذان جاءهما الأمر بالسفر إلى بلجيكا ابتداء من 17 حزيران/ يونيو 1884م.

وقد أجمل صاحب العز والصولة، المعلومات المتعلقة باختصاصات هؤلاء المتعلمين قائلًا: "فمنهم من تعلم صنعة استخراج الحديد من المعدن ثم استخراج الهند من هذا الحديد، ومنهم من تعلم صنعة المدافع وما يتعلق بها، ومنهم من تعلم صنعة جعاب المكاحل وتركيبها وطلاء جعابها، ومنهم من تعلم صنعة قرطوسها، ومنهم من تعلم صنعة قرطوس الصيد وقرطوس الكوابيس"[10].

ويمكن القول إنّ البعثات التعليمية نحو بلجيكا حققت نتيجة متميزة إذ أدمج أغلب أعضائها ضمن دار المكينة بفاس، وهو جانب لم يلتفت إليه الباحث ولم يُعِرْهُ كبيرَ اهتمام.

7 عبد الرحمن بن زيدان، **اتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس**، ج 2 (المغرب: المطبعة الوطنية، ط 2، 1990)، ص 470.

8 رسالة السلطان الحسن الأول إلى النائب محمد بن العربي الطريس بتاريخ 3 كانون الثاني/ يناير 1888م، خ.ع.ت، محفظة 6 / 46.

9 رسالة أحمد بن موسى إلى النائب محمد الطريس بتاريخ 9 آب/ أغسطس 1897م، خ.ع.ت، محفظة 24 / 32.

10 عبد الرحمن بن زيدان، **العز والصولة في معالم نظم الدولة**، ج 1 و2 (الرباط: المطبعة الملكية، 1962م)، ص 155.



"حصيلة التجربة الإصلاحية"

في الفصل الأول من الباب الثالث تناول الباحثُ المجالات التي تحقق فيها اندماج أعضاء هذه البعثات في المجال العسكري والمجال الدبلوماسي والإداري، وصولًا إلى إبراز النتائج العملية والعلمية لهذه التجربة الإصلاحية المتعثرة.

وركز الباحثُ من خلال الفصل الثاني والأخير من هذه الدراسة على تقويم هذه التجربة الإصلاحية متسائلًا عن أسباب قصور البعثات التعليمية عن تحقيق الإصلاح المنشود من طرف المخزن المغربي، إذ أرجع المؤلف مسببات الفشل وعراقيل النجاح إلى عوامل داخلية لخصها في عبارة المؤرخ الناصري التي تقول:" إلا أن ذلك لم يظهر له كبير فائدة، إذ كان ذلك يحتاج إلى تقديم مقدمات، وتمهيد أصول"[11]؛ وعوامل خارجية ممثلًا في الهجمة الغربية العنيفة والمنظمة وعرقلتها للمشاريع الإصلاحية المختلفة والمتعددة.

وضمن الموضوع نفسه، تحدث المؤلفُ عن الفئات التي أدت دورًا محوريًا في إفشال عملية البعثات التعليمية ومن أبرزها "أن لا ينظر العلماءُ بعين الارتياح الى مجموعة الشبان المغاربة باعتبارهم درسوا ديار الأجنبي وعادوا حاملين لأفكار جديدة وعلوم دخيلة" (ص 135)، وأحال في (ص13) على نص لعباس الجراري يدعم هذا القول ويَعْضُدُه.

ويفترض البحثُ التاريخي التحققَ من الأمر والقطع بذلك من خلال أقوال وشهادات، وهو ما لا يمكن إثباته. من جانب آخر نتوافر على مصادر تاريخية تتحدث عن دور "البطانة" المخزنية في إفشال موضوع البعثات التعليمية؛ وفي مقدمة ذلك شهادة الأعرج السليماني؛ وضمن هذا السياق قال: "ولما زاولوا دروسهم وملؤوا بكل علم نافع حقائبهم يمموا بلادهم ليبثوا فيها ما ينفع مستقبلهم فلم يعدموا معاكسًا وقف في سبيلهم وحرم البلاد والعباد ما كان يرجى من فوائد معرفهم"[12]. وهي العبارة نفسها التي وردت لدى ابن زيدان؛[13] ولم يجرِ استثمارهما من طرف جمال حيمر لمعرفة دور الإدارة البيروقراطية في تعطيل مفعول البعثات التعليمية.

من غير المناسب نسبة أسباب الفشل إلى فئة مجتمعية، أو نخبة فكرية أو مخزنية، ذلك أنّ البعثات التعليمية افتقدت للمقدمات المؤسسة للفعل التحديثي؛ فلم يكن المغرب -سلطة ومجتمعًا- يتوافر على أدنى الشروط الذاتية لإنجاز هذه المهمة التاريخية. لم تكن أزمة المغرب خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر عارضة ومؤقتة، بل كانت بنيوية ومعقدة، ومما زاد في تعقيدها الدور الأوربي، الذي لم يكن يروم من هذه البعثات إلا إلحاقها بخدمة مؤسساته العسكرية بالمغرب وتنمية المشروع الاستعماري الأجنبي.

لم يذكر ابن زيدان ومن قبله الأعرج السليماني[14] هؤلاء الذين حرموا البلاد والعباد أسباب الترقي والتمدن، فغابت عنا معلومات كانت ستمكننا من تحديد دقيق لعناصر الخلل الإداري المسؤول عن أحد جوانب الأزمة المغربية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

تقييم عام للكتاب

بذل الأستاذُ جمال حيمر جهدًا علميًا مقبولًا وخاصة في بعض عناصر الأرشيف الأوروبي، ورتب معلوماته مستقرئًا وثائقه ومعلوماته التاريخية، وحاول تقديم إجابات نظنها مهمة وخاصة في منظور الإصلاح وعلاقته ببنية الدولة وعطبها التحديثي. إلا أنّ ما غاب عنه

11 أحمد بن خالد الناصري، **زهر الأفنان من حديقة ابن الونان**، ج 2 (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954)، ص 304، ورد في محمد المنوني، **مظاهر يقظة المغرب الحديث**، ج 1 (الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، 1985)، ص 386.

12 محمد بن محمد بن الأعرج السليماني، **زبدة التاريخ وزهرة الشماريخ**، إعداد عبد الرزاق بنواحي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ المعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، السنة 1997م، ص 392.

13 بن زيدان، **اتحاف أعلام الناس**، ص 465.

14 عبد الرحمن بن زيدان، **العلائق السياسية للدولة العلوية**، عبد اللطيف الشاذلي (تحقيق وتقديم) (الرباط: المطبعة الملكية، 1999)، ص 149.

التوثيقُ التاريخي المناسب وخلو كتابه من المعلومات التي توفرها الخزانة العامة بتطوان ومديرية الوثائق الملكية وبعض المصادر والمراجع المهمة التي كان بالإمكان أن تساعد الباحثَ في ملء البياضات العديدة التي احتواها مؤلفه.

كان بودنا إثارة قضايا أخرى تروم النقد وبناء الدرس التاريخي خدمة للقارئ والمتتبع، وبإمكان الباحث المتخصص التوسعُ في الموضوع في إصدار لنا[15].

لم يحيّن الأستاذ جمال حيمر في نظرنا معلوماته التاريخية وظل أسير أطروحته الجامعية خلال موسم 1987/ 1988 مما أثر في معلوماته التاريخية وحدَّ من استنتاجاته العامة.



15 يحيى بولحية، **البعثات التعليمية في اليابان والمغرب من أربعينيات القرن التاسع عشر حتى أربعينيات القرن العشرين، تباين المقدمات واختلاف النتائج** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).



المراجـــع

References

- ابن زيدان، عبد الرحمن. **اتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس**، المغرب: المطبعة الوطنية، ط 2، 1990.
- ـــــــــــ . **العز والصولة في معالم نظم الدولة**، الرباط: المطبعة الملكية، 1962م.
- ـــــــــــ . **العلائق السياسية للدولة العلوية**، عبد اللطيف الشاذلي (تحقيق وتقديم)، الرباط: المطبعة الملكية، 1999.
- بولحية، يحيى. **البعثات التعليمية في اليابان والمغرب من أربعينيات القرن التاسع عشر حتى أربعينيات القرن العشرين، تباين المقدمات واختلاف النتائج**، الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.
- رسالة أحمد بن موسى إلى النائب محمد الطريس بتاريخ 9 آب/ أغسطس 1897م، خ.ع.ت، محفظة 24 / 32.
- رسالة الحسن الأول إلى الحاج محمد الغسال بتاريخ 25 تموز/ يوليو 1887م، خ.ع.ت، محفظة 5 / 110.
- رسالة الحسن الأول إلى الحاج محمد بن العربي الطريس، بتاريخ: 25 محرم 1304هـ/ أكتوبر 1886م، خ.ع.ت، محفظة 5 / 5.
- رسالة السلطان الحسن الأول إلى النائب محمد بن العربي الطريس بتاريخ 3 كانون الثاني/ يناير 1888م، خ.ع.ت، محفظة 6 / 46.
- رسالة محمد بركاش السالفة إلى النائب محمد الطريس، بتاريخ 13 يوليوز 1886م، خ.ع.ت، محفظة 71 / 99.
- السليماني، محمد بن محمد بن الأعرج. **زبدة التاريخ وزهرة الشماريخ**، إعداد عبد الرزاق بنواحي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ المعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، السنة 1997م.
- الصفار، محمد. **رحلة الصفار إلى فرنسا 1845 - 1846م**، سوزان ميلار (دراسة وتحقيق)، خالد بن الصغير (مترجم، ومشارك في التحقيق)، الرباط/ الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب بالرباط، ومطبعة النجاح الجديدة، 1995.
- المنوني، محمد. **مظاهر يقظة المغرب الحديث**، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، 1985.
- الناصري، أحمد بن خالد. **زهر الأفنان من حديقة ابن الونان**، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954.
- Annette, Brooks Louisa. *A memoir of Sir John Drummond Hay,* London: 1896.



محمد الطاهر المنصوري | Mohamed Tahar Mansouri*

مراجعة كتاب الأخ، الرعية، والمواطن: دينامية الوضع السياسي للفرد في البلاد التونسية

A Reading of *Le frère, le sujet et le citoyen: Dynamique du statut politique de l'Individu en Tunisie*

المؤلف: عبد الحميد هنية.

عنوان الكتاب: الأخ، الرعية والمواطن: دينامية الوضع السياسي للفرد في البلاد التونسية.

العنوان الأصلي: Le frère, le sujet et le citoyen: Dynamique du statut politique de l'Individu en Tunisie

الناشر: دار تبر الزمان، تونس.

سنة النشر: 2015.

عدد الصفحات: 113 صفحة.

* أستاذ في برنامج التاريخ، معهد الدوحة للدراسات العليا، قطر.
Professor of History at the Doha Institute for Graduate Studies - Qatar.



صدر في أواخر عام 2015 كتاب للباحث عبد الحميد هنية بعنوان **الأخ، الرعية والمواطن: ديناميّة الوضع السياسي للفرد في البلاد التونسية** في 113 صفحةً من الحجم المتوسط، وهو كتاب يطمح إلى البحث في جذور سيرورة وضعية الفرد في تاريخ البلاد التونسية أثناء العصر الحديث، وانتقاله من وضعية الرعية إلى وضعية المواطن عبر عملية الفردنة التي فرضتها ما يُعرف بـ "الدولة الحديثة".

وقد أعلن المؤلف منذ البداية أنّ الكتاب لا يتوجّه إلى الأكاديميين فحسب، بل إنه يتوجّه كذلك إلى الفاعلين الاجتماعيين، كما أعلن أنّ الكتاب يستعيد جملةً من البحوث التي كانت قد نُشرت في منشورات مختلفة. وأعلن أيضًا أنّ هذا الكتاب جاء نتيجةً لثورة 17 ديسمبر/ كانون الأول 2010 - 14 كانون الثاني/ يناير 2011، وهو ما جعله يطرح مسألة الفرد والفردانية في إطار حقوق الإنسان. ويرى المؤلف أنّ كتابه المذكور يدخل ضمن العمل المواطني والسياسي، معلنًا عن طموحه إلى دعم أولئك الذين يناضلون من أجل الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، من خلال بحثه عن بروز الفرد والفردانية.

لقد طرح المؤلف على عاتقه جملةً من الإشكاليات التي تتعلق بظهور الفرد مع السعي لإبراز خصوصيات الدولة والجماعة في البلاد التونسية في الفترة الحديثة التي تمتد من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر. وقد قسّم كتابه إلى بابين. فالباب الأول جاء في خمسة فصول والباب الثاني في ثلاثة فصول.

يبدو أنّ بروز وضعية الفرد محفوف بجملة من الصعوبات. وقد سعى الباحث لتقصّي الأوضاع التي ساعدت على بروز الفرد، انطلاقًا من تركيز الدولة واستفادتها من تعاون سكان المدن الذين وجدوا في الدولة ضالّتهم لتحديث البلاد وتطوير الاقتصاد؛ ذلك أنه ثمة تلاقٍ، في مستوى المنافع والمصالح، بين الدولة وسكان المدن، وخصوصًا الواجهة البحرية التي تعاون سكانها مع الغزاة أو الفاتحين أو المحتلين العثمانيين.

كما سعت الإدارة العثمانية لإخضاع المجال القبلي لسلطانها؛ حتى تضمن الحدود والطاعة والجباية. وقد بيّن المؤلف أنّ الإدارة لم تنجح دائمًا في **فردنة** العنصر القبَلي؛ إذ ظلت المسؤولية جماعيةً أمام السلطة وأمام الجباية، وقد استطاعت الإدارة العثمانية أن تفرض ذاتها من خلال الإصلاحات الجبائية في بداية القرن الثامن عشر، أو خلال القرن التاسع عشر، وتمّ توحيد الضرائب واصطفاف الناس أمام القانون، ولو بدرجات متفاوتة. غير أننا لا ندري موقع ثورة علي بن غذاهم في هذا الإطار؛ ذلك أنّ الحديث لم يَرِد عن ردّات الفعل، بل عن موقف السلطة وسياستها، من دون الحديث عن موقف الناس من ذلك.

يبدو من خلال البحث أنّ وضع الفرد هو من اختراع الدولة (ص 43)؛ لاعتقاد المؤلف أنّ الفرد ظهر مع ظهور الدولة المجالية تحت إرادة الإدارة العثمانية. أمّا ما قبلها، فيبدو كما لو أنه لا تأثير له. فالحضور العثماني، في رأي المؤلف، يُعدّ نقلةً نوعيةً في تحريك الأمور الإدارية وتغيير أوضاع الناس. أو ليس التاريخ تراكمًا وما الحوادث إلّا نتيجةً لنضج الظواهر التي كانت تعتلج في المجتمعات منذ أزمنة بعيدة.

يستخلص المؤلف وجود منطقين مختلفين؛ هما منطق الجماعة ومنطق الدولة. فالأولى تسعى، كيفما كان الأمر، للتخلص من أيّ شكل من أشكال المراقبة، والثانية تسعى، بمختلف الوسائل لفرض وجودها من خلال **رعينة الأفراد** Sujétion des individus.

يبدو من خلال الدراسة أنّ وضعية "الرعية" هي امتياز خاص بأهل المدن. وقد سعى المؤلف إلى سبر أغوار مفهوم الرعية عبر التاريخ، ليصل في نهاية المطاف إلى استنتاج مفاده أنّ وضعية الرعية هي وضعية إيجابية من ناحية، ووضعية جبائية على الأقل في تونس العثمانية، مع تفاوت في المعاملات بين الشرائح المدينية والمجموعات البدوية، من ناحية أخرى؛ إذ يبدو أنّ السلطة تفاضل بين الفئات بحسب الملكية، وبحسب الأصل والنسب، وأخيرًا بحسب الانخراط في دواليب السلطة. وإذا كان الفرد في الوسط الحضري رعيةً، فإنه يتحول في الوسط القبلي إلى "أخ"، وهي علاقة رأى فيها المؤلف في بعض الأحيان عبارةً شكليةً تُعبّر عن نوع من العلاقات الوهمية،

ولكنها تُعبّر عن نوع من العلاقات المتساوية في مستوى استعمال "إخوة الشيخ". وهي علاقة تؤسس علاقات أفقيةً بين أفراد القبيلة، وعلاقة مبنية على التآخي. وبيّن المؤلف أنّ الإحصاءات التي قامت بها الدولة الحسينية في بداية القرن الثامن عشر تمّت على أساس لا يعطي للفرد مكانةً خارج الجماعة. ويختم حديثه في هذا الموضوع بالقول إنّ تملك الأرض يضفي على الفرد شخصيةً اجتماعيةً داخل الجماعة، ومكانةً جبائيةً أمام الدولة، وهو ما يسمح بالقول إنّ الملكية في هذه الحالة هي التي تؤسس للفردانية وتعطي للفرد وضعيةً ما؛ اجتماعيةً كانت أو إداريةً.

يطرح المؤلف في هذا الإطار مسألة الحداثة في تونس ويقدّم آراء بعض الباحثين الغربيين مثل برتران بادي Bertrand Badie وجان فرنسوا بيار Jean-François Bayart ، وفي كلتا الحالتين تبدو الحداثة أمرًا إمّا مستوردًا من أوروبا أو مركبًا على واقع البلاد التونسية وما شاكلها؛ وهو ما يعني بصريح اللفظ أنّ المجتمع التونسي، من هذا المنظور، يبدو غير قادر على إنتاج تطورات داخلية فعليه، إذ ينتظر التدخل الخارجي ليتطور (رأى الباحث عند تكوين الدولة المجالية أنّ ذلك تمّ نتيجةً للتدخل الخارجي العثماني؛ أي إنّ الدولة المجالية لم تكن نابعةً من واقع تونس الحديثة، بل تمّت بفعل التدخل الأجنبي، بمعنى أنها أشبه ما تكون بالمستوردة أو المركّبة).

تناول الباحث قانون عهد الأمان الصادر سنة 1857 (وهو عبارة عن دستور للبلاد)، وبيّن أنّ هذا الدستور قد ألغى الفوارق والمفاضلات بين الناس على اختلاف مواقعهم الاجتماعية، وعلى اختلاف معتقداتهم، فهو دستور مساواة من هذه الناحية. ولكن يبدو أنّ الإصلاحات الجبائية التي قامت بها الدولة هي التي ستكون مصدرًا من مصادر الفردانية في المجتمعات القبلية. ويبدو أنّ هناك التقاءً في المصالح بين الطرفين. فالدولة يعنيها جبي الضرائب بالأشكال المختلفة، والقبائل من مصلحتها دفع الضرائب لأنّ في ذلك تأمينًا لملكية الأرض وضمانًا لاعتراف الدولة بذلك.

وفي ختام حديثه، بيّن المؤلف الفوارق بين قبائل الشمال التي تبدو مسالمةً ومتعاونةً مع الدولة، على عكس قبائل الوسط والوسط الغربي التي كانت تقف موقفًا حذرًا من السلطة. وقد انطلقت من هذه المنطقة ثورة 1864، وهي ثورة تجاوزت الاختلافات الجهوية والإثنية؛ إذ انضم إليها العديد من سكان قرى الساحل مثلًا، وهي قرًى متضررة من الإصلاحات الجبائية. ثم يربط المؤلف بين أوضاع القرن التاسع عشر وثورة 17 ديسمبر/كانون الأول 2010 - 14 كانون الثاني/يناير 2011، وهي ثورة انطلقت من المنطقة نفسها. فهل يعني ذلك أنّ التركيبة الذهنية التي أفرزت ثورة 1864 هي نفسها التي أفرزت ثورة 2010/ 2011؟ أم هل أنّ البنى جميعها لم تتغير فكانت الفرصة سانحةً لإعلان التمرد على السلطة المركزية؟ وهل يعني ذلك أنّ التاريخ يعيد نفسه؟ ثمّة، إذن، أسئلة عديدة يستوحيها القارئ من الكتاب موضوع العرض.

تناول الباحث في معرض حديثه نشوء الدولة في تونس أو ما سمّاه "المخزن"، كما أنه تعرض بالدرس لتجربة خير الدين باشا من أجل البحث في كيفية تطور بناء الدولة وانتقال المفاهيم؛ مثل المرور من نظام سياسي يُعرف بـ "البيليك" إلى نظام جديد يُسمّى "الدولة". وفي ظلّ هذا المفهوم الجديد، وانطلاقًا ممّا ورد في الدستور، أصبح نفوذ الباي محددًا، وأصبحت علاقته بالخزينة مضبوطةً بالقانون؛ إذ جرى وضْع مبلغ ماليّ مُحدّد على ذمته لتسيير شؤون بلاطه، وهو أمر لم يكن موجودًا في السابق.

غير أنّ جملةً من الحوادث أفشلت بعض التجارب الإصلاحية؛ مثل التجربة التي قادها خير الدين باشا. وقد أدّت ثورة 1864، وفشل تجربة خير الدين إلى عودة نظام "البيليك". لكنّ المجتمع التونسي ظلّ، عبر مساره التاريخي المعاصر يطالب دائمًا بدستور يحدد السلطات. وكان ذلك في فترة الاستعمار، وبرز هذا الأمر أثناء ثورة 17 ديسمبر/كانون الأول 2010 - 14 كانون الثاني/يناير 2011.



ما يمكن أن نراه في الكتاب هو طغيان الجانب النظري على البحث، من دون الاستناد دائمًا إلى شواهد من تاريخ المجتمع التونسي للبرهنة على ذلك. ثمّ إننا لا نفهم صمت المؤلف عن الجماعات الدينية أو الزوايا والطرق التي يذوب فيها أيضًا الفرد الذي يحظى بحرمة الزاوية مادام من مريديها. كما أنّ الزوايا أدّت دور الملاذ لكل ما كانت السلطة تطالبه بشيء ما. فما هو وضع الفرد ابن الزاوية؟ أم هل أنّ الفرد يبرز من خلال الجباية فحسب؟ وفي هذه الحالة، هناك الكثير من الناس ممّن لا يدفعون الجباية لعدّة أسباب، وبطرائق شتّى.

كما أنّ ربط الدولة المجالية بالحضور العثماني (ص 33 - 34)، فيه تعسّف على التاريخ من ناحية، وإغفال للتراكمات السابقة؛ إذ إنّ الدول التي تعاقبت على إفريقية أو ما يسمّى تونس اليوم، كانت تتحكم في مجالات مضبوطة سواء في العهد الأغلبي، أو في العهد الفاطمي، أو الزيري، أو حتى تلك الدويلات التي نشأت في إثر تفكّك الدولة الصنهاجية. فما بالك بالدولة الحفصية التي أمّنت حدودها بعواصم مختلفة؛ مثل بجاية وقسنطينة وطرابلس. نفهم من خلال الكتاب أنّ التشكّل المجالي مدين للعنصر الخارجي. وفي هذا الإطار، كيف نُنزل عدّة مؤلفات أرّخت للدولة الحفصية؛ مثل **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية**" أو "**الأدلة البينة النورانية أو الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية**"... إلخ.

ثمّ إنّ انتظار مجيء العثمانيين لتتشكل الدولة المجالية لا يقرّ بالتطورات الداخلية للمجتمعات عمومًا، أو البلاد التونسية في هذا السياق الخاصّ، وهي نظرة طالما كرستها النظريات الغربية الأورومركزية التي لا تقرّ للشعوب الأخرى بالقدرة على إنتاج ما يلائمها من مؤسسات وغيرها.

من جهة أخرى، ثمة بعض المصطلحات التي تستحق التدقيق عند نقلها إلى الفرنسية مثل كلمة "**الأجواد**". فهي لا تعني "الفرسان" كما ترجمها المؤلف، وإنما تعني **أهل الجود والناس الجيدين**. وتعني **الأجواد** أيضًا عِلية القوم وأكثرهم جودةً. ويكفي أن ننظر في مدونة الشعر الشعبي لنفهم المعنى؛ إذ يقول أحمد البرغوثي متحدثا عن الغريب:

"هذاك حال اللي خرج من ناسه * يلقى بيوت الجيدين شحاحة"**

إضافةً إلى ذلك، يمكن أن ننظر في المثل الشعبي الذي يقول: **"من معرفتو في الأجواد سلّم على بوسعدية".**

كما أنّ سعي المؤلف للربط بين موضوع بحثه وما يعرف بثورة ديسمبر/كانون الأول 2010 - كانون الثاني/يناير 2011، لا يبدو مقنعًا؛ ذلك أننا لم نلمس العلاقة بين الحوادث التي وقعت في تونس في بداية هذا القرن وموضوع الكتاب.

إنّ كتاب **الأخ، والرعية والمواطن** كتاب يفتح للنقاش مجالات عديدةً تهمّ الدولة ونشأتها، والحداثة وظهورها، إضافةً إلى الفرد وبروزه.



شمس الدين الكيلاني | Chamseddin Alkilani*

عرض كتاب تونس في العصر الوسيط: إفريقية من الإمارة التابعة إلى السلطنة المستقلة

Review of *Tunisia in the Middle Ages: Ifriqiya from Dependent Emirate to Independent Sultanate*

المؤلف: محمد الطاهر المنصوري.

عنوان الكتاب: تونس في العصر الوسيط: إفريقية من الإمارة التابعة إلى السلطنة المستقلة.

الناشر: دار صامد للنشر والتوزيع، صفاقس - تونس.

سنة النشر: 2015.

عدد الصفحات: 287 صفحة.

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر.
Researcher at the Doha-based Arab Center for Research and Policy Studies, Qatar.

مقدمة

نحن بصدد مؤرخ يعرف موضوعه، آنس التفكير فيه، وألف صحبته، حتى أثمرت، في النهاية، مئات الصفحات من تذكّر أيام الماضي والحاضر في بلاد المغرب العربي الكبير والتذكير بها، تاريخًا وحياةً ثقافيةً، وعلاقةً صعبة المراس بالجيران في الشمال.

واظب المنصوري أكثر من عقد من السنين، بعد اختمار الفكر والمذاكرة، على التفكير، تاريخيًا وأنثروبولوجيًّا، في بلاد المغرب العربي الكبير، من دون أن ينسى بلده تونس. تأمّلَ التجربة التاريخية لماضي البلاد، وتأمّل تحولها نحو حاضرها، ونظر مليًّا في علاقتها بالطرف الآخر من المتوسط، فلم يتناول السطح السياسيَّ إلّا ليغوص في الجسد الثقافي المحلّي، في علاقته بالجيرة المتوسطية المضنية، وفي حوار الثقافات.

عرّج ليحفر في دهاليز الثقافة العربية الإسلامية ببحثه الأنثروبولجي **الحمّامات مدينة متوسطية** (2000)، واستذكر عام 2001، في طريقه البحثي، قبرص العربية الإسلامية فاختار نصوصًا عربية عنها، تعكس حالها في زمن زهوها العربي الإسلامي، والتي كانت تبدو، حينئذٍ، امتدادًا للأندلس في حضارتها وتمدنها، قبل أن تصبح الجزيرة تابعةً لروجرز الثاني النورماندي (القرن 12) الذي طاب للإدريسي أن يكتب، في ظل رعايته، مدونته الجغرافية الخالدة، ويهديها إليه.

ألّف كتابه **ما بين الخمار والزنار أو قوانين اللباس في العالم الإسلامي الوسيط** (2007)؛ ليكشف فيه عن دلالة اللباس ورموزه، وعن التنوع الاجتماعي، والتخوم الثقافية التي عكست هندسة العلاقات الدينية بين الجماعات المنخرطة في الاجتماع السياسي الإسلامي؛ ليدمج بين الاجتماع السياسي والأنثروبولوجيا، في دراسة المجتمع الإسلامي في تنوعه ووحدته.

غاص بعد ذلك **في العلاقات البيزنطية الإسلامية** (2009)، ووسع دائرة نظره ليستكشف سر **علاقة المسلمين بالغرب اللاتيني** (2009).

اختار المنصوري ترجمة كتب مفتاحية في التاريخ مثل كتاب **التاريخ الجديد** لجاك لوغوف Jacques Le Goff (1924 – 2014)، الملقب بـ "المؤرخ الغول". دمج التاريخ بالأنثروبولوجيا مؤسِّسًا بذلك "التاريخ الجديد"، وصاحب كتاب **مثقفو العصر الوسيط**، وكتاب **التجار والمصرفيون**، اللذيْن أهّلاه للإشراف على مجلة **الحوليات**، وعلى مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، كما جرى لـفرانسوا دوس François Doss وألفيا كونستاس.

بين يديْ تأليفِه تاريخَ المغرب، أشار العروي إلى أن لدينا منهجين؛ أحدهما تقليدي، والآخر حديث، "الأول عربي إسلامي (نمط الناصري [أحمد الناصري]) والثاني غربي (نمط ليفي بروفنسال Évariste Lévi-Provençal) ... يبدو الثاني صفوة التكوين العلمي ... وأصبح الآن، في العالم المتقدم، تقليديًا ... لن يستطيع المنهج الحديث، كما تنشره الآن الجامعة العصرية، أن يجدد كتابة تاريخ المغرب. يتطلب التجديد ظروفًا ذهنية واجتماعية، جماعية وفردية، لا تتحقق إلّا بشروط كثيرة وفي أمد طويل"[1].

لعل المنصوري اكتسب الخيارات المنهجية الأوسع ليُطِلَّ علينا بكتابه الجديد، مغترفًا من داخل التاريخ المغربي الإسلامي، مزوَّدًا بالمنهجيات الحديثة، دامجًا الأنثروبولوجيا في التاريخ، متجنّبًا الخضوع للمناهج التقليدية، والمناهج الأكاديمية الجامدة، وما يصدر عن الغرب من دراسات أغلبها متأثر بالنزعة المركزية الغربية.

شارك المنصوري في اهتمامات المؤرخ التونسي بتأصيل الذاكرة الوطنية التونسية، مؤسِّسةً على مفهوم الدولة على حساب مفهوم السلالة أو العائلة، من دون افتعال انفصال جذري عن الرابطة العربية الإسلامية التي بقيت مفاعيلها لديه، ومن دون أن يغفل تأثير

1 عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 5، 1992)، ص 12.

التقسيم العثماني للمجال المغربي (طرابلس – الجزائر - إسطنبول)، والاستمرارية العثمانية (الحفصية)[2]، فالتقط مفهوم "تونس" ضمن استمرارية تاريخية منذ ظهور الاسم "إفريقية" في كتب المؤرخين الكبار - من ابن الحكيم (مؤرخ فتح مصر) إلى ابن خلدون - كهوية استطاعت أن تعبِّر عنها الدولة الحفصية في القرن 15، وتجددت في الذاكرة التاريخية مع ابن دينار وأبي ضياف[3]، ثم تغذت في المرحلة الكولونيالية، وفي مواجهة التبعية الفرنسية، فأعطى كتاب شارل أندريه جوليان Charles-André Julien (1891 – 1991) **تاريخ أفريقيا الشمالية** الذي صدر سنة 1931، نظرة عامة شاملة عن ماضي المنطقة، كان لها تأثيرها في رجال الإصلاح والاستقلال، مثل الحبيب بورقيبة وفرحات عباس وآخرين، وفي استلهام وطنية تونسية[4]. وما زلنا بحاجة إلى الإطلالة على الأستغرافيا التونسية – المغربية، وتبيان الحلقات الأساسية في التأليف التاريخي المغربي.

نحو التفكير في تشكيل نواة تونس: القيروان

بعد أن أجرى هذه الجولة في مجال الجغرافيا - التاريخية والثقافة، والعلاقة بين أوروبا وبلاد الإسلام، اتجه تفكير المنصوري إلى تونس بتاريخها ومستقبلها، كيانًا سياسيًا وثقافةً، فكان كتابه عن **تونس في العصر الوسيط** الذي هو موضوع قراءتنا الحالية، عصارة جهده في مسيرته الثقافية. لا يُخفي المنصوري شكواه إلى قارئه من شحّ المصادر اللازمة لاستقصائه التاريخي الثقافي، ولا يُخفي نقدَه المنهجي لمؤرخي المشرق بسبب عنايتهم برجالات الفتح أكثر من عنايتهم بالرجال المغاربة. وانتقد المنصوري ما تُبديه كتابات مؤرخي المشرق الأوائل من تكريس لـ "فكرة الغلبة لا فكرة الفتح"، وفي المقابل، رأى أن المؤرخين المغاربة شاركوهم نزعتهم التاريخية العالمية، مع مشاركتهم إياهم النزعةَ التاريخيةَ الإسلاميةَ العالميةَ.

وانطلاقًا من كونية الإسلام، وفكرة الوحي الخاتم؛ أصبح الفتح لديهم بمنزلة مشاركة المغرب في هذه العالمية القدسية، وأصبح المغرب، من خلال هذه المشاركة، المدافعَ (المرابط) الموثوقَ، عن الإسلام[5]. كان المؤرخ الكلاسيكي يهتم بالواقعة، والوثيقة، والحقبة. ثم تطوّر الأمر مع المناهج الحديثة في الاقتصاد، والأنثروبولوجيا، والتحليل النفسي، فصار من عادة المؤرخين الجدد تمثُّل أحد هذه التخصصات. أما المنصوري فقد دمج الأنثروبولوجيا في التاريخ؛ فكان هذا الكتاب نموذجًا لهذا التعاضد والتلاحم، وسبقه في ذلك كتابُه الذي ذكرناه سابقًا **ما بين الخمار والزنار**.

قسَّم المنصوري كتابه إلى خمسة عناوين كبرى، تتعلق بتونس في تكوينها التاريخي، بطريقة تجعل الواحد منها يفضي إلى الآخر ويتكامل به. في الفصل الأول، يعود إلى الجذور التاريخية الأولى التي انبثقت منها النواة المؤسِّسة للكيان التونسي: "القيروان"، ويحلّل مرحلةَ الانتقال إلى ما يشبه الاستقلال في ظل الأغالبة، وتعالي دور البربر، وبروز الدولة الفاطمية. ثم الانتقال إلى تصفّح صفحات الجغرافيا المغاربية الثلاث: البحر، والجبل، والصحراء. ينتقل بعد هذا ليغوص في العمارة الاجتماعية والثقافية لإفريقية العصر الوسيط، وصولًا إلى معاينة السطح الثقافي، عبر التفكير في النخب الفكرية التونسية التي أشعَّت في ذلك الزمان.

---

2 محمد الهادي الشريف، **تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال**. محمد الشاوش ومحمد عجينة (مترجم)، (تونس: دار سراس، ط 3، 1993)، ص 52، إذ قال: "في سنة 1207 عيَّن الخليفة الموحدي واليًا على تونس قائدًا من أشهر القواد الموحدين، هو عبد الواحد بن أبي حفص ثم أسس أبناؤه فيها مملكة حكموها ما يربو على ثلاثة قرون".

3 محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني (ابن أبي دينار)، **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس** (بيروت: دار المسيرة، ط 3، 1993)، ص 29؛ إذ عادل بين مفهومي (إفريقية وتونس) قائلاً: "إفريقية من بلاد المغرب وعند أهل العلم إن أطلق اسم إفريقية فإنما يعنون به بلد القيروان ... وإفريقية أوسط بلاد المغرب".

4 العروي، ص 31.

5 محمد الطاهر المنصوري، **تونس في العصر الوسيط: إفريقية من الإمارة التابعة إلى السلطنة المستقلة** (صفاقس: دار صامد، 2015)، ص 9 - 10.

رصد المنصوري العوامل التي جعلت الخلافة العباسية تسمح لإفريقية أن تصبح إمارة شبه مستقلة، وفي مقدمتها الفتن الداخلية، والتنافس العربي الفارسي في ظل تكريس الطابع الإسلامي، وتراجع دور العرب في الجيش لمصلحة فئات أخرى، بمن فيهم البربر في المغرب. سمحت تلك الأجواء الغامضة لإبراهيم بن الأغلب أن ينجح في القضاء على ثورة "تمام"، فمكنه الخليفة من سلطان إفريقية.

منذ أن عمل "جرجير" على الانفصال عن الدولة المركزية لبيزنطة الأفريقية، ونقل عاصمته من قرطاجة إلى سبيطلة في عام 646 م، لتكون "بداية عصر خاص بإفريقية"، وصارت الفترة الممتدة ما بين "سنة 646 و698 م هي فترة إفريقية المستقلة"[6] التي غدت مسرحًا للتجاذبات بين سكان إفريقية والبيزنطيين والعرب، مع انفتاح قناة تواصل بين العرب وأطراف من الأفارقة تدعو إلى التعامل معهم ضد أسياد الأمس. تبدو هذه الفترة للمنصوري مغيبة عن ذاكرة التأليف التاريخي، وبحاجة إلى إعادة التنقيب.

يرى المنصوري أن الفتح جاء عبر مراحل انتقالية؛ إذ إن قرار الفتح لم يُتخذ إلا في زمن الخليفة عثمان بن عفّان، وإنّ جانبًا من القرار يعود إلى حماية مصر، وإلى تخفيف التوتر حول السلطة. سعى مؤرخو المغرب إلى إضفاء القداسة على الحملة الأولى "غزوة العبادلة السبعة" ودمجها في التاريخ الإسلامي، في وقت اختارت فئة من السكان الانحياز إلى العرب[7].

ظلت بيزنطة تحن إلى المغرب، حتى بعد حملة عقبة بن نافع، وظل العرب يحذَرون بيزنطة، وينظرون "إلى البحر بعيون الريبة"[8]، في الوقت الذي بنوا فيه القيروان "تكريسًا للغلبة"، ولتصبح نقطة اندفاع لا رادّ لها، ولم يؤثر في مكانتها إهمالُ الفاطميين إياها، ثم استُعيدت في زمن الأغالبة.

بروز نواة تونسية: القيروان

يستمر المنصوري في تقصّي علامات النزعة الاستقلالية لإفريقية/ تونس وميولها، ويبحث عن تجسدات هذه النزعة، فيضع إشارات هنا وهناك على مسار تلك النزعة الاستقلالية وتجلياتها[9].

1. البربر

رأى أن المغرب مرَّ بمرحلة، بعد الفتح، برز فيها البربر قوةً محليةً تعكس "بروز نوع من الذاتية البربرية" انطلاقًا من القيروان، أنشأ "كسيلة" نواة أول دولة بربرية مسلمة بقيادته، بعد استشهاد عقبه بن نافع، وأقام فيها أميرًا على سائر إفريقية والمغرب[10]. يُستنتج من سرده أن البربر لم يكونوا ضد الإسلام، في الوقت الذي يؤكد فيه، بلا غضاضة في الحديث، وجودَ تجاذب وتنافر بين العرب والبربر في بداية الفتح، فيورد العديد من التنافرات ومن جملتها حركة "الكاهنة" في مواجهة حملة حسان بن النعمان، على سبيل الأمانة للتاريخ، وليس لتشنيع دور العرب في التاريخ، وليؤكد، ربما، أن الأسلمة والتعريب لم يكونا مرتبطين بقيادة العرب

6 المرجع نفسه، ص 24.

7 المرجع نفسه، ص 33.

8 المرجع نفسه، ص 41.

9 محمد الهادي الشريف، ص 8 - 10. يعتقد الشريف أن البلاد التونسية تقع شرقي جزيرة المغرب، ولم تتميز منها سياسيًا إلّا في زمن متأخر منذ نهاية القرن 16 أو بداية القرن 17، لذلك قد يرى بعضهم أن البحث عن كيان تونسي عبر العصور أمر لا يخلو من الغرور والعُجب، ومع ذلك فهو عمل جدير بالعناية، لما تملكه تونس من خصائص مميزة. فقد كانت تونس بمنزلة الأرض الموعودة لكل النزعات الإمبريالية في حوض البحر الأبيض المتوسط. عرفت سيطرة الفينيقيين والرومان والوندال والعرب والبربر والإسبان والأتراك، وأخيرًا الفرنسيين. وإطار البلاد التونسية هو إطار أفريقيا البونقية ثم الرومانية وإطار إفريقية العربية أو الحفصية وإطار إيالة تونس.

10 المنصوري، ص 45.

وحسب، بل ساهم فيهما البربر أيضًا، مع تنويهه بأن البربر أنفسهم انقسموا بين العرب والكاهنة؛ ما ساعد العرب، بقيادة حسان، في الإمساك بالمبادرة[11]. وبقي العديد من التنافرات: هجرات المشرقيين الكثيفة طلبًا للجهاد أو للثروة أو الاثنين معًا، وتطلبات مركز الخلافة للجواري - "تفضيل الجارية البربرية على غيرها" - والعبيد والمال، وضريبة الجزية. وتعليقًا على ذلك؛ يمكن التنويه بأن هذا لم يمنع البربر من تأسيس كيان سياسي مستظل بالإسلام والعروبة انطلاقًا من القيروان. وقد غدا البربر مسألة إشكالية اتخذها مؤرخو الغرب، أمثال إيميل فليكس غوتييه Émile-Félix Gautier (ت 1940)، مجالًا لتساؤل غريب: كيف اندمج البربر في العروبة والإسلام ولم يندمجوا في اللاتينية والمسيحية من قبل؟ فقد صوّر المؤرخون الأجانب "المغرب كأرض نزاع تتحارب عليها قوتان مبهمتان، هما الشرق والمغرب، ممثلتان من جهة في الدين المسيحي واللسان اللاتيني، ومن جهة في الإسلام والعربية"[12].

2. نحو الإمارة الأغلبية: من التبعية الرمزية إلى الاستقلال

في مقدمة كتابه عن تاريخ المغرب، ينوّه العروي بأن المغرب مرَّ بمرحلة أولى كان فيها منفعلًا. انتهت هذه المرحلة أواسط القرن الثامن ميلادي، مع صعود دور الخوارج بنزعتهم الاستقلالية. ويذهب المنصوري في الاتجاه ذاته؛ إذ يرى أن الخوارج ساهموا في خلق المناخ المناسب للحركات الاستقلالية في بلاد المغرب عامّة، وفي إفريقية خاصة. ومثّلت لديه هذه الحركات المذهبية سببًا في فسح المجال لتكوّن أول نواة لدولة شبه مستقلة، هي دولة الأغالبة[13]، على حساب الخصومات المتعددة. وعمل الأغالبة على التوفيق بين استقلاليتهم النسبية وارتباطهم بالخلافة العباسية، و"انخرط ابن الأغلب" في السياسة الخارجية العباسية، فعادى أعداءها وصادق أصدقاءها، فتبدو الخلافة العباسية للمنصوري راضية عن سياسته، واستطاع ابن الأغلب، أيضًا، التكيف مع السلطتين الدينية والعسكرية[14]. سهلت عليه إقامته العمرانَ والمدنَ على نحوٍ عباسيّ. وجعل الملك وراثة فقوّى ذلك من النزعة الاستقلالية التي عززها اعتماده على البربر على حساب الأرستقراطية العربية، وهو أمر دأب عليه الأدارسة والرستميون، ويقول الكاتب إنه "من الطبيعي أن تنمو علاقات متنوعة بين بغداد والقيروان في ظل هذه العلاقة السياسية التي يطغى عليها طابع الود"[15].

3. الخلافة الفاطمية

يعود المنصوري، بمناسبة الدولة الفاطمية، ليتفحص النزعة الاستقلالية لإفريقية العربية، ليؤكد أن بلاد المغرب "كانت تحدوها في العصر الوسيط رغبة جامحة في الاستقلال عن الكيانات السياسية في المشرق والأندلس"، و"لعل أبرز مظاهر الاستقلال التي عرفتها إفريقية هي فترة الحكم الفاطمي"[16] التي نمت لتصبح منافسة لدولة الخلافة العباسية، ولتتحول إلى "مركزية إسلامية" انطلاقًا من المغرب الكبير. ولفت المنصوري النظر إلى أن الفاطميين اعتمدوا على الفئات المهمشة مثل البربر وأهل الذمة، و"نجحوا في إعادة الاعتبار إلى هذه المجموعات"، وعاملوا أهل الذمة معاملة حسنة. أما تأثير هذا التحول في المشرق فإن المخيال الجماعي للمشارقة حوَّل

---

11 قارن بـ: مبارك بن محمد الميلي، **تاريخ الجزائر القديم والحديث**، تقديم وتصحيح: محمد الميلي (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتب، 1986)، ج 1، ص 36 - 37. فالشيخ مبارك الميلي "لم يكن يرى أي حرج في أن يُطلق على الدول التي أسستها أسر وقبائل بربرية في العهد الإسلامي، عنوان 'العصر البربري' لأن الممالك والإمارات التي قامت بالمغرب العربي على سواعد قبائل بربرية، لم تقم على أساس عرقي، ولم تكن تمردًا على الإسلام، بل كانت تستمد تبريرها من المذاهب الإسلامية: فالدولة الرستمية والعبيدية والإدريسية أو المرابطية كانت كلها محاولات لتجسيم مبادئ.... نادت بها مذاهب إسلامية نشأت بالمشرق".

12 العروي، ص 36.

13 المنصوري، ص 67.

14 المرجع نفسه، ص 75 – 77.

15 المرجع نفسه، ص 84.

16 المرجع نفسه، ص 87.

"إفريقية من منطقة طرفية إلى منطقة مركز"[17]. وفي المقابل، يلفت المنصوري النظر إلى "نفور المجتمع من المذهب الفاطمي واعتبار رحيل الفاطميين (إلى مصر) فرصة للتخلُّص منهم نهائيًا"[18].

4. الدولة الحفصية وسلطنة أهل البلاد

ينقلنا المنصوري بعد هذا إلى الدولة الحفصية التي انبثقت، من الناحية السياسة، من رحم الدولة الموحِّدية (المهدي بن تومرت)، واستمدت شرعيتها منها. وقد شغلت سلالة أبي حفص عمر الهنتاتي المراتب العليا للدولة الموحدية، وقالوا بموحديتهم، فكانوا، عمليًا، خلفاء الموحدين، ورأى المستنصر الحفصي نفسه أحق بوراثة خلافة بغداد بعد سقوطها، وظلَّت السلطنة الحفصية تتحرك باسم المشروع الموحدي وتتعالى به على بقية الدول[19].

إفريقية ما بين البحر والصحراء

البلاد التونسية بين البحر والصحراء. ويبدو أن علاقة تونس بمجالات البحر والجبل والصحراء، مرت بمراحل ثلاث حاول المنصوري تعقبها: مرحلة السطو على البحر، ومرحلة فقدان المبادرة البحرية، ومرحلة الغلبة الأوروبية على البحر[20]. ودحض ما أشيع عن خوف العرب من البحر، ففي عهد معاوية نفسه كسبوا معركة "ذات الصواري"، فانفتحت شهيتهم على ركوب البحر، وأصبحت إفريقية، إلى القرن 11، منطلقًا لجملة من الحملات البحرية، استهدفت بها صقلية وغيرها، وأمّنوا الساحل بالرباطات حذرًا من بيزنطة، ودخلوا في مجال صناعة الأسطول. ويعود المنصوري إلى الإدريسي الأبعد، وإلى حسين مؤنس الأقرب؛ للكشف عن مجالات التواصلات الشاطئية، ويشير إلى أن ادعاء كلٍّ من أوروبا والعرب الهيمنةَ على المتوسط. يعود إلى بعض الانزياحات في القرن 11 لمصلحة أوروبا، أو ما سمّاه "فترة انقسام السيطرة"[21]، ثم صعود البنادقة والجَنَويِّين. ومع إطلالة بني هلال تراجع الموقف الدفاعي من البحر، وامتهان البر، وغدا الاتجاه نحو التفكك، وتنامي دور إفريقية الوسيط بين أوروبا والصحراء، إلى أن شرع العهد العثماني في الصعود. يغطي المنصوري بذلك علاقات وفاعليات واسعة، ويرى في صعود الحملات الصليبية رجحان الهيمنة الأوروبية، وعودة مشاعر الخوف من البحر لدى إفريقية مع تعرضها لغارات البحر[22]. وعلى الرغم من هذا الصراع على الغلبة، يفتتح المنصوري فصلًا آخر يتعلق بالتجارة بين شمال المتوسط وجنوبه "فاندمجت إفريقية منذ القرن الثاني عشر في شبكة العلاقات التجارية. أصبحت من المحطات الرئيسية التي تتوقف بها السفن الأوروبية المبحرة نحو الشرق أو القادمة منه"[23]. ولا يخل علينا المنصوري بتقصّي المؤسسات المتعلقة بالتجارة البحرية، والوظائف المعقدة المتعلقة بها. ينتقل بعد هذا إلى المجال الصحراوي، الزاخر بالحرب والتجارة والتصورات الأنثروبولوجية عن حياة شعوبها وطرقها ومنافذها. وعلى الجانب الصحراوي يلقي المنصوري الضوء على تشعبات الطرق التجارية ومحطاتها، حتى بلاد السافانا "بلاد الذهب"، وعلى أنواع النقود، وتجارة العبيد النشطة، وبخاصّةٍ الأفارقة السود، ومحاولات ضبط المسالك، وتجارة الملح وقوافلها العابرة للصحراء، وما يسمّى "التجارة الصامتة" في أقاصي الجنوب الصحراوي، بين أناس لا يتقابلون، وإنما يعرضون بضاعتهم، وكل منهم ينتظر الآخر حتى يضع بجانبها ما يريد أن يقايض به. ويشير إلى

17 المرجع نفسه، ص 94.

18 المرجع نفسه، ص 96.

19 المرجع نفسه، ص 102.

20 المرجع نفسه، ص 106.

21 المرجع نفسه، ص 110 - 114.

22 المرجع نفسه، ص 120 – 121.

23 المرجع نفسه، ص 131.

دور العلاقات التجارية في نشر الإسلام واللغة العربية في الصحراء، ويلفت نظرنا إلى أن الهجرة الهلالية - على الرغم مما قيل ويقال عن دورها التدميري – فرضت، كما يرى، "اللغة العربية بدون رطانة على السكان وقامت بصهرهم في بوتقة حضارة العرب"[24].

المجتمع والحضارة الإفريقية

يدلنا بحث المنصوري في الاجتماع المغربي/ الإفريقي على تنوعاته، فإضافةً إلى العربي "الفاتح" الذي يسعى لدمج التنوعات في بوتقة الحضارة العربية الإسلامية، يلفت المنصوري النظر إلى أن العربي كانت له أحكامه التي تتردد ما بين القيم الإسلامية وبين معيار السلالة (الأنساب)، لذا، صنّف العربُ السكانَ ما بين روم (المنضوون تحت راية بيزنطة، وهم العدوّ في المخيال العربي) وبين أفارقة (الذين يبدون فئة مهجنة بين الروم والبربر)، ونحو هؤلاء. لا يجد المنصوري لدى العرب سوى الحياد اللفظي، أما العنصر الثالث فهم البربر أي العنصر المحلي الذي حافظ على تجانسه. كان البربري بالنسبة إلى العربي موضوعًا للريبة، حدد العرب موقفهم من العنصر البربري على ضوء علاقتهم به حربًا أو سلمًا. يصف المنصوري، بطريقة صادمة، موقف العربي من البربر، فيقول: "تعامل العرب مع العنصر البربري بفظاظة"[25]، لكن البربر، في المقابل، لم يكن موقفهم، كما يرى المنصوري، ودّيًّا تجاه العرب.

أثّرت طبيعة هذه العلاقات الذاهبة بين الجذب والنبذ في السّلم الاجتماعي، وكان لها صداها في "جعل مواقف البربر من العرب، وليس من الإسلام، مواقف لها مشروعية"[26]. غير أنه لا يسعنا سوى أن نعلق في الهامش فنقول: إن هذا الوصف لا يتسق مع موقع القائد البربري طارق بن زياد، الزاهي في المخيال والوجدان العربيين.

شمل تحليل المنصوري، في بحثه عن المكونات والفئات الاجتماعية التي يختزنها الاجتماع المغربي، العديدَ من هذه التكوينات: أهل الذمة وتميُّز وضعهم من أمثاله في المشرق، وتنوع أصولهم وأشكال التوترات التي صاحبتهم، والعناصر الوافدة من جهات مختلفة، والأندلسيين، والأعراب كبني هلال. ثم يتناول الفئات الاجتماعية بتراتبيتها وأصنافها وطبقاتها: الأرستقراطيين، والجند، والتجار، والفلاحين، وسائر أصناف "العامة والدهماء". ويلتفت إلى حياة العمران والمدن والرباطات على السواحل والتخوم. كان هناك 34 مدينة قبل الفتح العربي، ثم عرفت أفريقيا "تحولًا في المجال الحضري" بعد مجيء العرب. تميزت مدن هذه الفترة بسعة أسواقها وتنوعها، وبفصلها أهل الذمة عن المسلمين، وبمدارسها. حاول المنصوري الإطلالة على المدينة الصغيرة، والحديث عن طبيعة العلاقات القبلية واحترامها للمواثيق، وشيوع الإغارة والغزو، ليعود فيقول: "يرى البعض أن مظاهر التواصل بين العهدين العهد العربي الإسلامي والعهد الروماني البيزنطي بارز للعيان"[27].

النخبة الفكرية في العصر الوسيط

ذهب المنصوري بعيدًا في بحثه عن تشكيلات النخب الفكرية الأفريقية (المغرب الكبير)، وعاد إلى التنوعات المسيحية في زمن "الوندال"، يريد أن يسيطر على كل تلك المساحة الذهنية التي ربما بدأت بأجوبة رجالات الكنيسة على المسائل اللاهوتية وحرصهم على النزعة الاستقلالية، ولكنها لم تنتهِ بزمن رجال السنة (المالكية) بعد أن اغتنموا فرصة غياب الفاطميين بعيدًا، أو رجالات الزهد الصوفي.

24 المرجع نفسه، ص 148.

25 المرجع نفسه، ص 169.

26 المرجع نفسه، ص 173.

27 المرجع نفسه، ص 229.



ذكَّر قارئه أنه "يمكن اعتبار مساهمة القديس أغسطين في صياغة الدين المسيحي بنفس الدرجة التي ساهم بها علماء إفريقية في صياغة جانب من الدين الإسلامي"[28]. عمل على تصويرٍ خاطفٍ للتحولات في التربة الفكرية الانتقالية، ما بين المسيحية وبزوغ الإسلام في الديار بحواضرها وبواديها. "فلئن تغيرت الأوضاع السياسية والمادية للناس بسرعة، بحكم إزاحة الإدارة المحلية وفرض إدارة جديدة، فالدين يدخل في باب الذهنيات التي لا ترافق آليًا تطور الأوضاع المادية. لا بد من صيرورة تتطلب سنين"[29].

إن التونسي أو المغربي يتعامل مع أهل السلطة الجديدة كغرباء فرضوا أنفسهم بالقوة. لذا، فإن الكثيرين منهم "يغيرون مواقفهم بسرعة دون أن تتغير قلوبهم"[30]، ظلّت بعض الفئات تتكلم اللغة القديمة حتى القرن 12، وحافظ السكان البعيدون من الحواضر على لغاتهم المحكية القديمة، بينما استقرت اللغة العربية في المدن والحواضر. ويذهب المنصوري إلى حد القول: "إن المسألة اللغوية ما تزال قائمة إلى اليوم"[31]، وإن الأسلمة لم توازِ في تقدمها التعريبَ، إلى جانب سيادة تعددية مذهبية تثير ما تثير من سجالات.

ميَّز المنصوري علماء السلطان، من علماء يضعون علمَهم في مواجهة تكبّر السلطة وزهوها، وعلماءِ الصوفية في اعتكافهم عن الناس واستدامة التعبد والتواصل الروحي وملازمة الثغور. وعلى الرغم مما يُقال، فإن المنصوري يرى أن لعلماء السلطة "مهما كان موقعهم، دورًا هامًا في حياة الناس سواء كانت في خدمة السلطان أو ضده، فقد لعبوا دور الوسيط بين السلطة والمجتمع ودور المحرك للأحداث"، وأضفوا شرعية تحتاج إليها السلطة، وأشار إلى أنه - إلى جانب علماء الوظائف والخُطط - برزت فئة من العلماء نذرت نفسها للدفاع عن الحق، ورفضت الخضوع لمستلزمات السلطة[32].

في الختام

يركِّز الدكتور المنصوري على الميل إلى الاستقلال والخصوصية في مظاهر التطور التاريخي التونسي، والمغربي عمومًا. نتساءل هنا – في هامش الكتاب -: ألم تكن الدولة الفاطمية نازعة إلى الوحدة وليس إلى الاستقلال؟ وإن كان هناك صراع بين الميل إلى الوحدة والميل إلى الاستقلال؛ ألم تكن الغلبة هي لاتجاه الوحدة؟ يمكن أن نقول هذا القول نفسه في الدولة الموحدية والدولة المرابطية.

ربما أغفل الدكتور المنصوري الميل السياسي التطوري إلى الوحدة لدى تونس أو المغرب، ولعل صراع هذين الميلين، في التطور السياسي التاريخي للمغرب الكبير، يبدو أحد مظاهر تطور الحياة، الأول ميل إلى الاستقلال (سياسة الحكام غالبًا)، والثاني ميل إلى الوحدة (سياسة الشعوب عمومًا). حتى إن المنصوري نفسه يشدد، ضمنًا، على هذه الحقيقة عندما يكتب "تغيرت وضعية إفريقية من منطقة تابعة إلى منطقة تطمح إلى أن تكون مركزًا تدور حوله شعوب العالم الإسلامي"[33].

لقد عمل المنصوري طوال صفحات كتابه على إبراز الميل نحو الاستقلالية، ونحو الخصوصية التونسية، غير أنه يختتم كتابه بالتخفيف من ذلك الانطباع الذي تركه عند قارئه، فشدد على الاستقلالية والخصوصية في المجال السياسي، وعلى الوحدة في المجال الثقافي، قائلاً: "ساهم العصر الوسيط في الحقب الأغلبية وخاصة الفاطمية والحفصية في نحت الشخصية المحلية الإفريقية وإرساء

28 المرجع نفسه، ص 257 – 258.
29 المرجع نفسه، ص 232.
30 المرجع نفسه، ص 233.
31 المرجع نفسه، ص 234.
32 المرجع نفسه، ص 245.
33 المرجع نفسه، ص 88.



أسس الدولة وتدعيم استقلالية المنطقة، وهي استقلالية سياسية عن الشرق أساسًا، إذ انفرد أبناء البلاد بالحكم وتكونت أسر حاكمة من المحليين دفعت نحو نوع من الخصوصية المحلية في السياسية والمجتمع، أما من الناحية الحضارية فقد انصهرت أفريقيا في الحضارة العربية الإسلامية"[34]. ولم يلفت المنصوري نظرنا، على نحوٍ كافٍ، إلى أن المناطق الثلاث: البحر، والجبل، والصحراء، اتحدت أول مرة بعد الفتح ونشوء الدول العربية – الإسلامية، أما قبلها فلم يتجاوز الغزاة مناطق السهول الساحلية. ويتركنا المنصوري أمام أسئلة تحيل على ما وراء الزمان والتاريخ؛ إذ تتملكه الحيرة والذهول، أمام عملية الخروج النهائي الصعبة من أفريقيا أوغسطين المساهمة في انبثاق المسيحية وانبساطها، إلى إفريقية المساهمة في إحياء الإسلام وانتشاره شمالًا وجنوبًا، ليضم المغرب: ساحلها وجبلها وصحراءها أول مرة في التاريخ.

ختم المنصوري بحثه عندما وصل إلى عتبات الحدث العثماني الذي جعله بعض الباحثين المغاربة محورًا أو حقلًا خاصًا لإلقاء الضوء على تاريخ المغرب الكبير، تقديرًا لتأثير الدولة العثمانية في هذا التاريخ؛ ففي ظل الضعف السياسي الأفريقي الذي أشار إليه المنصوري، شرع الأتراك بحركة التفاف واسعة اخترقوا فيها أوروبا برًا، تشبه من وجوه مختلفة حركة التفاف البرتغاليين حول أفريقيا إلى بحر العرب نحو الهند، بعد أكثر من قرن ونصف القرن. دفعت حركة الالتفاف العثمانية هذه (البابا) إلى أن يرسل النداء تلو النداء إلى ملوك الغرب للقيام بحملة صليبية جديدة، استجاب الأيبيريون وحدهم - الإسبان والبرتغاليون - لتلك النداءات بالفعل، لكنهم بدلًا من الذهاب إلى الشرق بعيدًا لملاقاة المسلمين فضلوا، في البداية، الهجوم على مواقعهم في الأندلس القريبة، حيث لم يعد المرينيون منذ عام 1340 يستطيعون التدخل عسكريًا في إسبانيا[35]. ثم اندفعوا جنوبًا في غاراتهم نحو تونس وغيرها من بلدان المغرب الكبير، وعملوا فيها فتكًا قبل التدخل العثماني مع الإخوة بربروسا.



34 المرجع نفسه، ص 259.

35 العروي، ص 232 - 233.

المراجــع

References

- الشريف، محمد الهادي. **تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال**، محمد الشاوش ومحمد عجينة (مترجم)، تونس: دار سراس، ط 3، 1993.
- العروي، عبد الله. **مجمل تاريخ المغرب**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 5، 1992.
- القيرواني، محمد بن أبي القاسم الرعيني (ابن أبي دينار). **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، بيروت: دار المسيرة، ط 3، 1993.
- المنصوري، محمد الطاهر. **تونس في العصر الوسيط: إفريقية من الإمارة التابعة إلى السلطنة المستقلة**، صفاقس: دار صامد، 2015.
- الميلي، مبارك بن محمد، **تاريخ الجزائر القديم والحديث**، محمد الميلي (مقدم ومصحح)، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتب، 1986.

عزمي بشارة

مقالة في الحرية



ألّف عزمي بشارة كتابه الفكري الجديد مقالة في الحرية، الصادر حديثًا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (208 صفحات بالقطع الصغير) وفي نيته تناول قضية الحرية باعتبارها مسألة متعلقة بالأخلاق، منطلقًا من شرط المسؤولية الأخلاقية، ومعتبرًا الحرية قيمة في حدّ ذاتها. فتقوم فرضية مقالته على أن الحرية كقيمة تعني الحرية بوصفها حريات، "أما الحرية الأنطولوجية والحرية المُطلقة والحرية المجرّدة فليست قيمًا"، كما يقول.

هذا الكتاب نظري فلسفي بامتياز، ولكنه في مرحلة ما ينتقد المعالجات الفلسفية وينتقل إلى الفلسفة العملية. يصف بشارة الحرية بأنها موضوع خطر ومصيري للإنسان والمجتمع، "لا يقتصر الخوض فيه على تحديد الحريات كقيمة ومعيار تقاس أخلاقية الفعل بموجبهما فحسب، بل يفترض أن يتجاوز ذلك ليتضمّن وعي الإنسان بالخيارات في مرحلة معينة، وضمن أوضاع تاريخية مُعطاة، ومدى دفع أيّ خيار منها المجتمع تجاه تحقيق الحريات وضمانها، والمخاطر الكامنة في الخيارات التي لا تُحسب عواقبها على نحو صحيح، ومنها الإضرار بقضية الحرية ذاتها".

ثبت للمؤلف، من خلال نضال الشعوب ضد الظلم في التاريخ، أن الحرية شرط من شروط العدالة التي يتغير مفهوم الناس لها بالمعرفة والممارسة؛ "ونظريًا، أصبحت الحرية مركّبًا لا يمكن تجاهله عند الحديث عن العدالة لأسباب ثلاثة: أولًا، ربما يكون تقييد الحرية أحد أهم التعبيرات عن اللامساواة في الحقوق؛ ثانيًا، ربما ينتج من تقييد الحرية بحد ذاته لامساواة في الحقوق، ومن ثمّ يؤدي إلى انعدام العدالة، ولا سيما تلك العدالة التي تحاول فرض تصور عن السعادة قائم لدى من يفرضها؛ ثالثًا، لأن الحرية أصبحت من الناحية الفكرية، وفي حاجات الناس وتوقعاتهم وتطلعاتهم، أحد الخيرات أو إحدى المنافع الاجتماعية والوطنية، فأصبح لزامًا أيضًا توزيعها توزيعًا عادلًا، حيث أصبحت الحرية السياسية حاجة إنسانية".



وثائق ونصوص
Primary Sources



رشيد العفاقي | Rachid Affaki*

من هو الحكيم أَنْدْراد الإشبيلي مؤلف كتاب **في طبيعة الخيل وأنواعها المختلفة وأفعالها؟**

Who is Andrad of Seville, Author of *On the Nature, Kinds, and Deeds of the Horse*?

هذه الدراسة هي مساهمة في إزاحة السِّتار عن هُوية مُؤَلِّف كتاب مخطوط يقبع في إحدى الخزانات المغربية العريقة مُنذ قُرون، عنوانُه: **تأليف في طبيعة الخيل وأنواعها المختلفة وأفعالها**. وقد كُتِبَ بأوّلِه أَنَّ مُؤَلِّفَه هو: الحكيم أندراد الإشبيلي. ولا تُعْرف من الكتاب إلا ثلاث نسخ خطية. والكتاب المخطوط يشتمل على مُقَدِّمة، يُرَى فيها اسمُ الكتاب، واسمُ مُؤَلِّفِه، كما يَرِدُ فيها تصريح المُؤَلِّفِ بمنهجه، وبأنَّهُ سَيُقَسِّمُ كتابه إلى قسمين. يُستفاد من طالعة المخطوط أنّ مُؤَلِّفَه كَتَبَهُ بالأعجمية، وأنّ النُّسْخة التي بين أيدينا ليست إلّا ترجمة عربية للكتاب. وقد كان يُعتقد أنّ مؤلف الكتاب، الحكيم أندراد الإشبيلي، هو: الإمام الفقيه الحكيم أبو القاسم محمد بن محمد الأموي المعروف بابن أندراس، مِنْ أهل مُرسية، المتوفى بتونس سنة 674هـ/ 1276م. في هذه الدراسة سنثبت أنّ مؤلف الكتاب هو غير ابن أندراس؛ فبحسب مخطوطاته الثلاث، فإنّ مُؤَلِّف الكتاب هو الحكيم أندراد الإشبيلي، والرّاجح أنّ مولده كان بإشبيلية. وثمّة في كتابه الذي بين أيدينا ما يُشير إلى أصله الأندلسيّ الإسباني. ومع ذلك، فإنّ هُوية المؤلِّف ظلت غير واضحة بما فيه الكفاية.

وانطلاقًا من هذا الفرض، مضى بنا البحث في كتب البرتغاليين والإسبان فأوصلنا إلى الحكيم أندراد الإشبيلي مُؤَلِّف كتاب في طبيعة الخيل، فلم يكن هذا الحكيم إلاَّ بِدْرُو فِرْنَانْدِيث دِي أَنْدْرَادَ Pedro Fernandez de Andrada مُؤَلِّف كتاب: *De la Naturaleza del Caballo*، وترجمته هي كالآتي: **في طبيعة الخيل**، وهو الكتاب الإسباني الذي طُبِعَ في إشبيلية عام 988هـ/ 1580م.

كلمات مفتاحية: التُّراث المغربيّ، الحكيم أندراد الإشبيلي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد الأموي، العصر السعدي، الموريسكيون.

The real identity of the author writing *On the Nature, Kinds, and Deeds of the Horse*, a manuscript that has languished in a Moroccan library for centuries, has puzzled many researchers. The name given in the manuscript, of which only three copies are known to exist, is Andrad of Seville. For years it has been assumed that Andrad of Seville might have been Imam Faqih Hakim Abu al-Qasim Mohammed bin Mohammed al-Ummawi, known as Ibn Andras from Mercia, who died in AH 674. Yet, it can be gleaned from the introduction within the manuscript that its author wrote it in a language other than Arabic, and that the text is in fact an Arabic translation. This paper shall demonstrate that the manuscript's author is not, as previously believed, Ibn Andras. Through an examination of Spanish and Portuguese works, and the view that the author must have had Spanish/Andalusian origins, the study leads to the conclusion that Andrad of Seville is none other than Pedro Fernández de Andrada, author of *De la Naturaleza del Cavallo*, or "On the Nature of the Horse", a work in Spanish published in Seville in AD 1580.

Keywords: Moroccan Heritage, Andrad of Seville, Abu al-Qasim Mohammed bin Mohammed al-Ummawi, Saadi Period, Moriscos

* أستاذ باحث بمركز عقبة بن نافع للدراسات والأبحاث، طنجة.
Researcher at Oqba bin Nafir Center for Studies and Research, Tangier.

مقدمة

لا يزالُ قِسْمٌ مِنَ التُّرَاث المغربيّ المخطوط بحاجة إلى تكشيفٍ وتقويمٍ؛ هذه حقيقة يلمسها كُلُّ من قُدِّر له أن يعمل في هذا المضمار. ومِمَّا يُمكن أن يُقَدَّمَ كمِثالٍ على ما ينبغي إخضاعه لعمليتيْ التّكشيف والتّقويم المذكورتين، عَدَدٌ كبيرٌ من مخطوطات ذلك التُّراث التي لا يُعْرف أصحابها، أي المخطوطات مجهولة المؤلِّف، تُضاف إليها نصوصٌ عديدة نُسِبَت إلى غير مُؤَلِّفيها، وقد نُشر بعضها كذلك. وثَمّة في هذا التُّراث تآليف لا تُعْرف لِمُصَنِّفيها هُوِيّة، وقد اكتفى مَنْ تَوَلّى تحقيق مَا طُبِع منها بالقول إنّهم لم يعثروا لأصحابها على ترجمة في المصادر التاريخية التي وصلت إلينا. ولعلّ عملية الكشف عن هُوية صاحب المخطوط هي من صميم عملية تحقيق ونشر الكُتب التُّراثية. ومقالُنا هذا مساهمة في إزاحة السِّتار عن هُوية مُؤَلِّف كتاب مخطوط يقبع في إحدى الخزانات المغربية العريقة مُنذ قُرون.

أولًا: مخطوطات الكتاب

تحتفظ خزانة جامع القرويّين بفاس بمخطوط مُسجّل تحت رقم 245، عنوانُه **تأليف في طبيعة الخيل وأنواعها المختلفة وأفعالها**. وقد كُتِبَ بأوّلِه أَنَّ مُؤَلِّفَه هو: الحكيم أندراد الإشبيلي. ويشتمل على 25 ورقة (ص 45 أ - 70 ب)[1]. وفي السِّنين الأخيرة ظهرت نُسخة مخطوطة ثانية للكتاب بالخزانة الملكية بالرباط تحمل رقم 389، بها 72 صفحة (ص 112 - 184)[2]. كما توجد نسخة مخطوطة ثالثة للكتاب بخزانة القصر الملكي بمراكش كانت في الأصل بمكتبة عبد الحي الكتاني وتحمل رقم 1427.

ولّما كنتُ على وشك الفراغ من تحقيق المخطوط صدر الكتاب عن منشورات جمعية معرض الفرس بالجديدة[3]، مَنْسُوبًا إلى أبي القاسم محمد بن أحمد بن محمد الأموي المعروف بابن أندراس، المتوفى عام 674هـ، وبِمَا أنّ النتيجة التي توصلتُ إليها بشأن مُؤَلِّف الكتاب جاءت مُخالِفة لِمَا قرّره صاحب النشرة المذكورة، ارتأيتُ أن أوضح في هذه الدراسة بعض العناصر المرتبطة بهذا الموضوع.

ثانيًا: مضامين الكتاب

يشتمل الكتاب على مُقَدِّمة، يُرَى فيها اسْمُ الكتاب، واسْمُ مُؤَلِّفِهِ، كما يَرِدُ فيها تصريح الـمُؤَلِّفِ بمنهجه، وبِأَنَّهُ سَيُقَسِّمُ كتابه إلى قسمين. وفي ما يخصّ القسم الأوّل منهما، فإنّهُ جاء مُشتملًا على 12 بابًا، وردت على النّسق التّالي:

- الباب الأوّل: في أنّ الخيل خلقها الله للحروب وترهيبًا للعَدُوِّ.
- الباب الثّاني: في مُشابهة طبيعة الخيل لطبيعة الإنسان.
- الباب الثّالث: في أنّ الخيل تستدعي في ضميرها بلسان حالها لأربابها خيرًا قبل إظهاره، وبعضها تُظهر بلسان حالها شَرًّا قبل وقوعه.
- الباب الرّابع: في ذِكْر سِنّ الخيل.
- الباب الخامس: في عِدّة الأفراس التي ينهدّ على جملتهن حصان واحد.

1 محمد العابد الفاسي، **فهرس مخطوطات خزانة القرويين**، ج 1 (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1399هـ/1979م)، ص 259.

2 عمر عمور، **كشاف الكتب المخطوطة بالخزانة الحسنية** (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 1428هـ/2007م)، ص 66.

3 أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد الأموي المعروف بابن أندراس (ت 674هـ)، **تأليف في طبيعة الخيل وأنواعها المختلفة وأفعالها**، أحمد شوقي بنبين (تقديم)، عبد العالي المدبر (تحقيق) (الرباط: منشورات جمعية معرض الفرس بالجديدة، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2013)، ص 138.

- الباب السّادس: في ذِكْر ما يجب للأفراس بعد حملهنّ من الطعام والبلاد التي تليق بهنّ.
- الباب السّابع: في معرفة طبائعهم من الحرارة والرُّطُوبَة وغيرها من الطبائع.
- الباب الثّامن: في ذِكْر من هو أوّل الرّكوب الخيل وطوّعه.
- الباب التّاسع: في معرفة الدّوائر التي تكون في الخيل.
- الباب العاشر: في ذِكْر ألوان الخيل.
- الباب الحادي عشر: في ذكر الخيل وفي أيّ صورة مستحسنة منها.
- الباب الثّاني عشر: في أيِّ لونٍ أحسن ألوان الخيل.

أمّا القسم الثاني من الكتاب، فيندرج تحته كذلك 12 بابًا، وهي كالتالي:

- الباب الأوّل: في كيفية رياضة الخيل وتسهيل أجناسها، وكيف يلجم، ومسائل تؤول إلى كيفية الخيل والفرسان.
- الباب الثّاني: في حرفة رياضة الجَدع من الخيل.
- الباب الثّالث: في ذِكْر أسباب جموح الخيل.
- الباب الرّابع: في ذِكْر صفة اللّجام.
- الباب الخامس: في الأفعال الذّميمة التي تكون في الخيل.
- الباب السّادس: مما يجب أن يفعل للخيل الجيِّدة.
- الباب السّابع: في كيفية دفع الخيل في الجري.
- الباب الثّامن: في ذِكْر أنواع الهمز بالمهماز.
- الباب التّاسع: في كيفية اللّعب بالقصبة على الخيل.
- الباب العاشر: في ذِكْر بعض وصايا الفرسان.
- الباب الحادي عشر: في كيفية إطعام الخيل النخيل.
- الباب الثّاني عشر: فيما ذُكر في نخل الخيل.

ونُشير هُنَا إلى أنّ أبواب الكتاب وعناوينها جاءت مُرَقّمة بالتتابع ومُمَيّزة باللّون الأحمر في جميع مخطوطاته الثلاث، إلّا أنّه بعد الباب الثاني عشر مِنَ القسم الثّاني نجد بَابَيْن لم يُتابَع فيهما التّرقيم المُتَقَدِّم وهُما: "باب في البياض"، و"باب الألوان السعيدة في الخيل"، وفي آخر هذا الباب نجد عبارة: "انتهى الكتاب المبارك، بحمد الله وحسن عونه وتوفيقه الجميل، وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلّم تسليما"[4].

إلّا أنّ المخطوط الذي بين أيدينا لا ينتهي عِنْدَ العبارة المذكورة، وإنّما يليه كتابٌ آخر يحمل اسم: **كتابٌ فيه نظر الخيل وبياضها ونخلها**، تندرج تحته خمسة فصول، وأربعة عشر بابًا، وهي كالآتي: فصل في وصف الخيل ونُعوت السّبَّاق منها، فصل في علامة السّبق، فصل في الدّوائر والبياض الذي يكون في الفرس، فصل في الغُرّة والبياض والشّكال والتّحجيل، فصل في بعض علاجها.

ثم تليها هذه الأبواب: باب في القُوّة الحادثة في الفهم، باب في النُّعاس، باب إخراج العقل من الخيشوم، باب في عرق الدّابة، باب في النّكبة، باب في الأكلة والقروح، باب الشّبكات الأربعة، [باب في] نعوت الشامين، باب البُزاة، باب الأكلة والأورام التي تخرج من كف

4 أندراد الإشبيلي، **تأليف في طبيعة الخيل وأنواعها المختلفة وأفعالها**، مخطوطة القرويين، رقم 245، ص 62 أ.

الطير، باب إنْ كان به شم، باب دواء للرِّيش إذا وقعت فيه الأكلة، باب علاج الحصا، باب إذا أرسلت طيرك على طير ووقع الجميع في الماء وبرد الطير، باب إذا أردت أن تعطّس الطّير.

وفي ختام هذا الباب الأخير، نقرأ عبارة: "انتهى مَا وُجد بحمد الله، وصلّى الله على سَيِّدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلّم تسليمًا". يليها قَيْد الفراغ من التّأليف، وهو مختلف في النُّسخ المخطوطة الثلاث كما سنُبَيِّن ذلك بعد قليل.

ومِمّا ينبغي التنبيه عليه هو أنّ بعض أبواب الكتاب الثاني لا تندرج ضمن موضوع الكتاب الأوّل، والذي يظهر لي هو أن هذا الكتاب الأخير ليس مِنْ أصل الكتاب الأوّل الذي ألّفه أندراد الإشبيلي، فهو يتضمّن نُقولًا من كتاب عربي اللُّغَة في الأصل، وفيه استشهادات بالأحاديث النبوية وغيرها، ومن ثمّ لا علاقة له بالكتاب الذي ألّفه الإشبيلي بالأعجمية وإن اتّفق معه في جُزء من الموضوع.

ثالثًا: لُغة الكتاب الأصل

يُستفاد من طالعة مخطوط **في طبيعة الخيل** أنّ مُؤَلِّفَه كَتَبَهُ بالأعجمية، وأنّ النُّسْخة التي بين أيدينا ليست إلّا ترجمة عربية للكتاب، وفيما يلي مُقَدِّمَتُه:

"بسم الله الرّحمن الرّحيم وصلّى الله على سَيِّدنا ومولانا محمّد وآله وسلّم.

تأليفٌ في طبيعة الخيل وأنواعها المختلفة وأفعالها، ألّفَهَا الحكيم أندراد الإشبيليّ باللِّسان العَجميّ. والغرض الآن انقلابها إلى اللِّسان العربيّ تسهيلًا بحصول ما تضمّنه من الفوائد وهي على قسمين.

أمّا القسم الأوّل: في طبيعة الخيل ومشابهتها لطبيعة الإنسان في ذكر الخصال التي حصلت لبعض أفرادها فيما تقدّم.

والقسم الثّاني: في تدبير الإنسان عليها مما يحتاجه من خلق أمرها، من سياستها ورياضتها وما يتفتق بأصولها ومعرفة العلوم التي يحتاجها لشؤونها"[5].

إذًا، نحن أمام ظاهرة تعريبية مغربية مُبَكِّرة، شبيهة بالعمل الذي قام به أحمد بن قاسم الحجري أفوقاي في كتاب **العِزّ والمنافع للمجاهدين في سبيل الله بالمدافع** لإبراهيم بن أحمد غانم بن زكريا الأندلسي الشهير بالرِّباش. وإذا كان هذا الكتاب، أو بالأحرى نسخته المترجمة، قد جرى التعريف بها في بعض الدراسات[6]، فإنّ ترجمة كتاب أندراد الإشبيلي إلى العربية لا تزال مجهولة[7].

رابعًا: مُؤَلِّفُ الكِتَاب الأَصْل

وبعد أنْ قدّمنا لمحة عن مضامين الكتاب، وعرفنا لُغته الأصلية، نتساءل الآن عن مُؤَلِّف الكتاب الأصل، مَنْ هُو؟

قال فيه مُفَهْرِس مخطوطات خزانة القرويِّين، العلّامة محمد العابد الفاسي ما يلي: "أندراد الإشبيلي الحكيم، كذا بالدّال، والمعروف أَنَّهُ بِالسِّينِ، وهو الإمام الفقيه الحكيم أبو القاسم محمد بن محمد الأموي المعروف بابن أندراس، مِنْ أهل مُرسية، وَرَدَ على بِجَايَة في

5 المرجع نفسه، ص 45 أ.

6 محمد المنوني، "ظاهرة تعريبية في المغرب السعدي"، مجلة **اللسان العربي**، العدد 1 (حزيران/ يونيو 1964)، ص 52.

7 تنبغي الإشارة إلى مقالة فريدة حول هذا الكتاب ساهمت فيها الدكتورة سعيدة العلمي في أعمال اليوم الدراسي الذي نظمته جمعية معرض الفرس في موضوع "ثقافة الفرس في حوض البحر المتوسط"، الجديدة، 22 تشرين الأول/ أكتوبر 2010. والمقالة منشورة ضمن أعمال هذه الندوة بعنوان: **الفرس في ذاكرة الأندلس .. مخطوط نادر في طبيعة الخيل للحكيم أندراد الإشبيلي (ت.647هـ) نموذجًا** (الجديدة، الرباط: جمعية معرض الفرس، 2010)، ص 9 - 19.

عشر السِّتِّين وستّمائة، واستدعاه المستنصر إلى تونس فكان أحد أطبّائه، وله أراجيز في الطِّبِّ، توفي بتونس سنة 674هـ. ولستُ الآن مُتحقِّقًا بِأَنَّه مُؤَلِّف "طبيعة الخيل"، وهل هناك ابن أندراد، بالدّال، لا سِيَمَا وقد وُصِفَ هذا بالإشبيلي، فَحَقِّقْهُ"[8].

وقد أَحَالَ العابد الفاسي على كتاب **عنوان الدراية** لأبي العباس الغُبرينيّ، إذ توجد ترجمة ابن أندراس، وهذا لا توجد له ترجمة إلاَّ عند الغبريني[9].

ولعلّ الذي حمل الشّيخ محمد العابد الفاسي على القول بأنّ مُؤَلِّف الكتاب هو أبو القاسم ابن أندراس هو التقارب اللفظي الموجود في "أندراس" و"أندراد"، وكذلك الأصل الأندلسي للرّجُلَيْن، ثم إنّه قِيلَ في ترجمة الأوّل إنّه كان من حُذّاق الأطِبّاء، ومِنَ المعلوم ارتباط الطِّبّ بالبيطرة، وإنْ لم يرد في ترجمة ابن أندراس المذكور بأنّ له إسهامًا فيهما مَعًا، إلاّ أنّهُ يُمكن تصوُّر ذلك، وتوقّع أنّ يكون ابن أندراس قد ألّف في أمراض الخيل أو شيء من هذا القبيل، ولَكِنّنا لاحظنا أنّ الأستاذ العابد الفاسي تراجع عن تقريره المذكور ودَعَا إلى التحقيق في اسم مُؤلِّف الكتاب. وقد طُبع الكتاب من غير تحقيق اسم المؤلف، منسوبًا إلى أبي القاسم محمد بن أحمد بن محمد الأموي المعروف بابن أندراس، وهي نسبة غير صحيحة بتاتًا كما سَنُبَيِّن ذلك.

إنّ مُؤَلِّف الكتاب - بحسب مخطوطاته الثلاث - هو: الحكيم أندراد الإشبيلي. وإذا نحن رجعنا إلى نُصُوصه التي بين أيدينا، فإننا قد لا نظفر بكبير شيء عن حياة المؤلِّف وهويته، وإنْ كان هذا قد أَتَى ببعض الأقوال التي تتعلّق بالأندلس أو بالأخرى إِصْبَانْيَا. كما أنّ نِسْبَة الْمُؤلِّف إلى إشبيلية تعني أنّ أصله منها، والرّاجح أنّ مولده كان بِهَا. وثَمّة في النّص الذي بين أيدينا ما يُشير إلى أصله الأندلسيّ الإسباني، مِنْ ذلك قَوْلُهُ: "وأمّا الرّكابات القِصار والسروج التي في هذا الزّمان إِنّمَا استخرجها العرب المسلمون، وكذلك صناعة ركوبهم [و]كيفية الحرب عليها. وقالوا أيضًا إن أحسن خيل الدنيا خيل إِصْبَنْيَا وخيل بلاد العرب المقابلة لهم"[10]. ويقول أيضًا: "اعْلم أنّ خير اللّعب على الخيل اللّعب بالقصب، وأكثر ما يكون ببلاد الأندلس، لكونها مقابلة لبلاد العرب أفريقية وغيرها، وذلك بِمُجاورتهم لبلاد العرب التي هي أحسن البلاد كُلِّهَا في الخيل وهي بلاد الإسلام"[11]. وفي باب "الدخول في اللّعب على أنواع"، يقول: "وأمّا الأندلس، يدخلون من ابتدائه اثنين دَفْعًا لخيلهم إلى مُنتهاه، وهو أحسن ما يكون"[12].

وبَعْد، فإذا كُنّا قد حدّدنا لغة الكتاب الأصل، وموطن مُؤلِّفه، فإنّ هُوية المؤلِّف لا تزال غير واضحة بما فيه الكفاية. فلا تزال تُلِحّ على الذهن أسئلة من قبيل: هل الْمُؤَلِّف عربي أندلسي، مِنَ المدجّنين أو الموريسكيين الذين عاشوا في أوساط عَجَم الأندلس وحذقوا لغتهم، فَأَلّفَ هذا الكتاب؟ أم أنّه أعجمي إسباني من إشبيلية، ألّف بالأعجمية كتابًا بعنوان: "في طبيعة الخيل"، ثم جاء مَنْ نَقَلَ كتابه إلى العربية؟

إنّ مَنْ يُدَقِّق في صيغة نصّ المقدِّمَة يُرَجّح الفَرْضَ الثّاني. أي أنّ الْمُؤلِّف أعجميّ وليس بعربيّ. وانطلاقًا من هذا الفرض، مضينا نبحث في كُتُب الإسبان والبرتغاليين الذين أَلّفُوا حول الخيل والفروسية في العصر الوسيط أو في الفترات الْمُبَكِّرَة من العصر الحديث؛ ولقد كان البحث في هذا الطريق نافعًا لأنه أوصلنا إلى الحكيم أندراد الإشبيلي مُؤَلِّف كتاب **في طبيعة الخيل وأنواعها المختلفة وأفعالها**، فلم يكن هذا الحكيم إِلاَّ بِدْرُو فِرْنَانْدِيث دِي أَنْدْرَادَى Pedro Fernandez de Andrada مُؤَلِّف كتاب: *De la Naturaleza del Caballo*،

8 الفاسي، ج 1، ص 259.

9 أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، **عنوان الدراية**، عادل نويهض (تحقيق) (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1979)، ص 75 - 76.

10 الإشبيلي، رقم 245، ص 50 أ.

11 المرجع نفسه، ص 58 أ.

12 المرجع نفسه، ص 58 ب.

وترجمة العنوان هي: **في طبيعة الخيل**، وهو يتطابق مع عنوان التّرجمة العربية للكتاب الذي ورد في المخطوطات المغربية، أمّا الكتاب الإسباني المذكور فقد طُبِعَ في إشبيلية عام 1580. وقد وردت فيه بعض الفقرات المخصّصة للخيول الأندلسية.

تأكّد لدينا أنّ المؤلِّف من أهل إشبيلية[13]، وبحُكم انتماء الْمُؤَلِّف إلى هذه المدينة، فقد وقع التّعريف به وبتصنيفه المذكور في كتاب *Hijos de Sevilla* (**أبناء إشبيلية**) المطبوع عام 1791[14]. مَوْلِدُه عام 1540 في قرية بضاحية إشبيلية تُعرف بِاسْم: فيلا دي أومبريطي Villa de Umbrete[15]، كان معدودًا من نُبلاء الفرسان، خبيرًا بِفَنِّ الفروسية، وقد عَرَفْنا مِنْ مؤلفات بدرو فرنانديث دي أندرادا الإشبيلي ثلاثة كتب، كُلّها لها علاقة بالخيل والفروسية، وقد طُبعت ما بين عام 1580 وعام 1616، وهي كالتالي:

- في طبيعة الخيل[16].
- كتاب الفروسية في إسبانيا[17].
- نُصُوصٌ جديدة عن الفروسية بإسبانيا، حَوْلَ طريقة استعمال اللِّجام[18].

خامسًا: مُعَرِّبُ الكِتَاب

لا تظهر في التّرجمة العربية للكتاب أَيّ بيانات يُمكن أن تقودنا أو تُقرِّبنا إلى اسم الْمُعرِّب. إلاّ أنّه يمكن أن نُقَرِّر استنادًا إلى بعض الإشارات المتقدِّمَة أنّه من أهل المغرب، ولكن في أَيِّ زَمَنٍ عَاشَ؟

الكتاب الأصل كما هو معروف مطبوع بإشبيلية عام 1580، ومن ثمّ فإنّ الـمُعَرِّب سيكون عاش بَعْدَ هذا التاريخ بِكُلِّ تأكيد، ولعلّهُ من الْمُفيد في هذه المسألة أن نرجع إلى مخطوطات الكتاب، لأنّنا نعتقد أنّ ناسخ المخطوطة الأقدم للكتاب إذا لم يكن هو نفسه مُعرِّب الكتاب الإسباني فَإِنَّه كان بلا شكّ من أهل بلد الـمُعَرِّب، وقريبًا منه زَمَنِيًّا. قُلْتُ: نتوفّر مِنَ هذا الكتاب على ثلاث مخطوطات:

الأولى: مخطوطة خزانة القرويِّين رقم: 245، تاريخ نسخها هو عام 1130هـ/ 1718م، كُتبت برسم باشا طنجة أحمد بن علي بن عبد الله الحماميّ الرِّيفِي، نقرأ في آخر المخطوطة: "انتهى ما وُجد بحمد الله، وصلّى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلّم تسليمًا. وفي أواخر رمضان المعظّم الأسعد المبارك عام ثلاثين ومائة وألف. نُسِخَ لخزانة الرئيس الأوحد المجاهد المعظم الأسعد الوزير الباشا أحمد بن علي ابن عبد الله الحمامي رعاه الله وأبقاه ووفّقه وأرشده لما فيه رضاه آمين"[19].

والثّانية: مخطوطة الخزانة الملكية بالرباط رقم: 389، انتُسِخت عام 1286هـ/ 1869م، جاء في آخرها: "انتهى ما وُجِد بحمد الله وحسن عونه وتوفيقه الجميل، والحمد لله ربّ العالمين. وافق منه ضُحوة يوم الجمعة سابع عشر مُحرّم الحرام فاتح سِتّة وثمانين ومائتين وألف"[20].

13 *Diccionario historico O Biografia universal compendida*, Libreria de Narciso Oliva (ed.), Tomo I (Barcelona: 1830), p. 404.

14 Fermin Arana de Varflora, *Hijos de Sevilla* (Sevilla: Imprenta de Vazquez è Hidalgo, 1791), p. 44.

15 Ana Mulqui y Carlos E. Soliverez, *La Espada y la Pluma de Don Benjamin Villafañe y Bazan*, vol. 3 (Buenos Aires: Estudio publicado por el revista del centro de estudios historicos y genealogicos Gens Nostra, 2010), pp. 23, 25.

16 Pedro Fernandez de Andrada, *De la naturaleza del caballo* (Sevilla: 1580).

17 Pedro Fernandez de Andrada, *Libro de la gineta de España* (Sevilla: Imprenta de Alonso de La Barrera, 1599).

18 Pedro Fernandez de Andrada, *Nuevos discursos de la gineta de España, sobre uso del Cabezon* (Sevilla: 1616).

19 الإشبيلي، رقم 245، ص 70 ب.

20 أندراد الإشبيلي، **تأليف في طبيعة الخيل وأنواعها المختلفة وأفعالها**، مخطوط الخزانة الملكية، الرباط، رقم 389، ص 184.

أمّا الثالثة وهي مخطوطة خزانة القصر الملكي بمراكش فهي خالية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ. والظاهر أنها أحدث مخطوطات الكتاب انتساخًا، والراجح عندي هو أنها منقولة من النسخة الأولى.

ومِنْ هُنَا يتبيّن أنّ أقدم نُسخة نتوفّر عليها من هذا الكتاب يرجع تاريخها إلى الثُّلُث الأوّل من القرن الثاني عشر الهجري/ القرن الثامن عشر الميلادي، وكانت هذه المخطوطة في رصيد خزانة الباشا أحمد بن علي بن عبد الله الحمامي الريفي، قبل أن تنتقل إلى خزانة القرويِّين في ظروف سياسية مضطربة تكلّم عليها المؤرخون ببعض التفاصيل، ونحن هنا سنُقدِّم ملخصًا عن الفصل الأخير من الواقعة التي أدّت إلى انتقال كُتب خزانة الباشا إلى القرويِّين. إنّ الباشا أحمد بن علي بن عبد الله الحمامي الريفي المذكور هو ولد علي بن عبد الله الريفي قائد الجيش المغربي الذي فتح طنجة وأجلى الإنكليز عنها عام 1095هـ/ 1684م، وقد شارك أَبَاهُ في حركات الجهاد التي تُوِّجت باسترداد طنجة إلى الدولة المغربية، ثم تولّى قيادة طنجة والمنطقة الشّمالية بكاملها خَلَفًا لوالده المتوفى عام 1125هـ/ 1713م، وقد عُرف عن هذا الباشا أنّهُ كان مُولَعًا بتملّك الكتب، لا سيما كتب الأندلسيِّين، وكان له نُسّاخ ووَرّاقون ينسخون له الكتب، وقد كوّن مكتبة حافلة جَعَلَ مُستقرّها بقصره بقصبة طنجة. ولَمّا توفي السلطان مولاي إسماعيل دبّ النِّزاع على السلطة بين أبنائه وورثة عرشه، ثم انحصر بين عبد الله والمستضيء منهم، وقد حصل في خضم هذا الصراع أن انضمّ الباشا أحمد الرِّيفي إلى صف المستضيء، وجرت بين الفريقين معارك دامية انتهت بانتصار عبد الله الذي قام بتنْحية خصومه، فَقُتِل الباشا أحمد الريفي، واستصفيت أملاكه[21]، مِنْ ذلك مكتبته التي كانت بقصره بطنجة، فقد حُملت محتوياتها من طنجة إلى فاس، وتمّ إيداعها خزانة جامع القرويين عام 1156هـ/ 1743م[22]. والكتاب الذي ندرسه الآن أصله من مجموعة مخطوطات باشا طنجة التي دخلت القرويِّين في ذلك التاريخ.

وبِمَا أنّ أقدم نُسخة مخطوطة من الكتاب قد كُتبت برَسْمِ باشا طنجة، فإنّنا نعتقد أن مُعَرِّب الكتاب مغربي من أهل طنجة التي استردّها المغاربة من يد الإنكليز عام 1095هـ/ 1684م، وقَبْل أن يدخلها الإنكليز كانت طنجة مُحتلّة مِنْ طرف البرتغاليين والإسبان، ولا شكّ في أنّ كُتُبهم، المطبوعة في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، كانت تصل إلى مدينة طنجة أيام احتلالهم لها، ولَمَّا تسلّم الإنكليز المدينة عَمِلُوا على تَنْمِيَة خزاناتها بعددٍ من الكُتب الجديدة، وتُخبرنا المصادر التاريخية أنّ مكتبة مدرسة الإنكليز بطنجة كانت تحتوي في سنة 1674 على نحو أَلْف مُجَلّد[23].

ومن ثمّ، يُمكن تصوّر وُصُول كتاب *De la Naturaleza del Caballo* لأندراد الإشبيلي إلى طنجة في ذلك العهد الذي كان يقطن طنجة تراجمة مسلمون، وموريسكيون ويهود مهجّرون من الأندلس، يعملون مع الإنكليز في بعض إداراتهم، فلا نستبعد أنْ يكون بعض أهل طنجة، مِمَّن لهم خِبْرَة بِلُغَة القشتاليين، قد قام بتعريب الكتاب[24]. ومِمَّا يمكن أن يكون مُعَزِّزًا لرأينا هذا هو أَنّه في عام 1670، أي في زمن الاحتلال الإنكليزي لمدينة طنجة، قام فرانسيسكو بينطو باشيكو Francisco Pinto Pacheco، وهو من سُكّان طنجة، بطبع كتاب له "حول الفروسية" بمدينة لشبونة[25]، كان قد ألّفه برسم الملك البرتغالي بِدْرُو الثاني Pedro II، وبحسب الذين اطّلعوا

---

21 أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دُول المغرب الأقصا**، ج 7 (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1418هـ/ 1997م)، ص 160 - 166.

22 يراجع في هذا فهرس مخطوطات خزانة جامع القرويين بفاس، ففي مواضع كثيرة منه يُشير المُفهرس إلى المخطوطات التي حبّسها السلطان عبد الله على خزانة القرويين، وجميعها مؤرّخ برجب عام 1156هـ، أي إنّها كانت من مخطوطات خزانة الباشا أحمد بن علي بن عبد الله الريفي الذي قُتل واستصفيت أملاكه في التاريخ المذكور.

23 Chantal de la Verronne, *Tanger sous l'occupation anglaise d'après une description annonyme* (Paris: Paul Geuthner, 1972), pp. 93 - 94.

24 ولا شك في أنّ هؤلاء التراجمة قد استمروا في العمل بميدان الترجمة حتى في عهد الاستقلال الذي تلا خروج الإنكليز من طنجة، ومن هنا أرّجح أن يكون الكتاب الإسباني المذكور قد تمّ تعريبه بعد سنة 1095هـ/ 1684م، لا سيما أنّ النسخة الأقدم للكتاب - والتي أعتبرها النسخة الأصل - مؤرّخة بعام 1130هـ/ 1717م.

25 Francisco Pinto Pacheco, *Tratado de cavalaria da gineta com a doutrina dos melhores autores* (Lisbona: Na officina de Joam da costa, Anno M.DC.LXX).

على مضامين هذا الكتاب، فَإِنّ المؤلِّف فرانسيسكو بينطو الطنجي تأثّر فيه كثيرًا بكتاب *La Gineta de España* (**فروسية إسبانيا**)، لِمُؤَلِّفِهِ بِدْرُو فرنانديث دي أندرادا *Pedro Fernandez de Andrada*[26] صاحب كتاب **في طبيعة الخيل** موضوع دراستنا.

سادسًا: مضامين الكِتَاب الأصْل

كتاب الحكيم أندراد الإشبيلي *Pedro Fernandez de Andrada* الْمُسَمّى *De Naturaleza del Caballo* يقع في 152 ورقة. وهو مُرَقّم بحسب الأوراق، بمعنى أنّ صفحاته تصل إلى 303 صفحات.

والذي يتبيّن لي هو أنّ الكتاب الأصل تأليفٌ كبير، مُتعدِّد الأبواب والفصول، ومن هُنا، فإنّ ترجمته العربية التي وصلت إلينا في 25 ورقة، ما هي في الحقيقة إلاّ عرضٌ موجزٌ باللُّغة العربية لبعض مضامين الكتاب الإسباني المذكور.

سابعًا: عملنا في تحقيق الكتاب

رأينا من المفيد أن نُلحق هذه الدراسة بنصّ القسم الأوّل من كتاب: **في طبيعة الخيل** لأندراد الإشبيلي، اعتمادًا على المخطوطات المتوافرة منه. ويتضمن هذا القسم الأوّل، بعد المقدمة، 12 بابًا. لكل باب عنوان خاص. ونشير إلى أنّ بعض عبارات هذا الكتاب صِيغَت بأسلوب قريب من العامية، إلّا أنّ ذلك لم يؤثر في فوائد الكتاب العِلمية، فهي تتجلى فيه بشكل واضح، وقد أبقينا على النصوص كما هي من غير تعديل أو تهذيب حفاظًا على أصالة الكتاب.

الباب الأول في القسم الأوّل:
في أنّ الخيل خلقها الله للحروب وترهيبًا للعدوّ

اعْلَم أنّ الخيل خلقها الله للحروب وترهيبًا للعدوّ، وأنّها أفضل الحيوانات كلها سوى الحيوان النّاطق، وأكثرها قوة. ولذلك كان المتقدِّمون إذا اختطّ أحدهم مدينة، وعزم على اختراعها، أوّل ما يُقَدِّمُ لأساس سُورِها رأس الحصان. وكان ملكٌ سأل عالمًا: أيّ حيوان أفضل للحرب؟ فأجاب أن قال: الخيلُ، لأنّه خُلِق لذلك؛ فقال: ولِمَ لَمْ يكن على الأسد الذي هو أكبر منه قُوّة وأعظم رغبة؟ فأجابه: إنّها إذا استدبرت لا يستطيع أحد ردّها عن جموحها. وأرسطوطاليس قال في ذكر أفعالها: "إنّها أسرع الحيوانات وأشجعها وأطغاها في الحرب عند ملاقاتها للعدوّ، وإنّه يفرح ويسرّ عند حصول الغلبة له على عَدُوِّه"، وذكر أيضًا أنّ "من غبّ رأسه تحت التُّراب يتولّد الزنبور، ومن رأس الحمار الخنفوس".

الباب الثاني:
في مشابهة طبيعة الخيل لطبيعة الإنسان

قال أرسطوطاليس: "إنّها مركّبة من أربع طبائع كما تركّب منها الإنسان، وإنّها تمرض كما يمرض الإنسان، وتُعالج بما يعالج به، وإنّه يشيب لهرمه، وإنّ قوّته في صدره وفي حوافره، وإنّ مَلِكًا بعث بِسُمٍّ للإسكندر ولم يجد إناء يحبسه، إلّا إناء صنعه من حافر حصان، وإنّها تبكي كالآدمي، وإنّها تفرح". وذكر أنّها "تأكل ما يأكله الإنسان، وأنّها تحمي على صاحبها في الحرب". وذكر بلّيز الحكيم أنّ أحدها مات عليه ربّه فبقي منقطعًا عن الأكل حتى مات تَأَسُّفًا. وذُكِر عن حصان قيصر ملك الروم أنّ من محبّته أنّه إذا أراد ركوبه يحني

---

26 Carlos Pereira, *Naissance et renaissance de l'équitation portugaise du XVe au XVIIIe Siècle* (Paris: L'Harmattan, 2010), p. 148.



له حتى يصل بطنه إلى الأرض تواضعًا له. وكذلك حصان الإسكندر المسمّى أبو صفات، كان أبوه هو الذي اشتراه بِستّة آلاف مثقال لِخِصَالٍ ظهرت له فيه وما شنّع عنه من أفعاله الغريبة، فلمّا قصد لِرُكُوبِهِ غلبته أحواله وعجز عن ركوبه، هو وغيره، إلاّ الإسكندر فقط لَمّا عزم على ركوبه استقبل بعينه عين الشّمس وأخذ ينظر فيها، وشقّه ذلك فحصل على متنه راكبًا حينئذ، فَسُرّ بذلك غاية أبوه لِمَا تقدّم عنده أنّه لا يركبه إلاّ من يملك الدنيا قاطبة، وكان متى أراد ركوبه يتواضع إليه ويخفض رأسه إلى الأرض، وكان لا يركبه إلاّ هو، ولا تكون حروبه إلاّ عليه إلى أن مات وله مُدّة من ثلاثين سنة تحت سرجه، فَلَمّا مات أمر بدفنه وبَنَى عليه بنيانًا متقنًا عجيبًا، وكتب عليه: هذا قبر أبي صفات تاج الخيل كُلِّهَا. وأمّا غيره من الخيل التي دُفنت وبُنِيَ عليها البنيان فكثيرة، ومنها حصان السلطان سالم بن يزيد، بعد أن نَجّا ربّه من يد أبيه وبلّغه إلى مرسى السّلامة، أمر أن لا يركب عليه أحدٌ قطّ، وجعل عليه جلاَلاً بسلاسل الذّهب، وأمر لهم أن يعبروا به البحر فيُلقونه لِمِصْرَ، فبلّغوه ومات فيه ودُفن هنالك. وكذلك حصان ملك الفَرَنْصَة كَرْل الثّامن. وكانت عادة السقليين يدفنون الخيل مع أربابها إذا ماتت، وعادة القشيليين أنّه إذا مات يحلقون شعر ذنبه، وكانت عادة الطّطر إذا مات ملكهم يأخذون خَيْله يذبحونها على قبره.

الباب الثالث:
في أنّ الخيل تستدعي في ضميرها بلسان حالها لأربابها خيرًا قبل إظهاره، وبعضها تُظهر بلسان حالها شرًّا لأربابها قبل وقوعه

مثل حصان قيصر الذي بَكَى على صاحبه ثلاثة أيام قبل موته. وكذلك حصان قيصر الثاني لَمّا وُلِد في روائه، وحافره مشقوق خمس شقاق، استبشر بذلك أنّه يملك الدنيا كُلّها. وذُكر أنّ في العراق لَمّا مات ملكهم ولم يترك وارثًا يرثه، وهنالك سبعة يتنازعون المملكة فكُلّ منهم يطلبها لنفسه، ففرّقهم قومهم أن يصبحوا لغد كُلّ على حصانه عند طلوع الشمس، فمن سبق حصانه يصهل يتولّى المملكة، ففعلوا، فسبق حصان ضرى ونصروه. وكذلك ملك بوهمي، ولَمّا مات ترك بنتًا ورثته، قام إليها قومها فقالوا لها: إنّكِ خالية من الزّوج، لا بُدّ لك منه ترتبط معه المشورة على أمورنا متى نحتاجها، فقالت لهم: سرّحوا هذا الحصان ولا تلجموه، فمن قصده من الرجال حتى يصله فهو زوج لي، فأطلقوه، فقصد إلى رجل فلاح دون أن يطلبه، فتزوّج بها وصار ملكًا عدلاً هنالك. وكانت ملوك الرُّوم مِن أوّلهم إلى آخرهم ما ملك أحد مُلكًا إلاّ بالخيل. وكانت ملوك القدماء لا يصرفون هِمّتهم ولا ولهتهم إلاّ في الخيل. وكما ذُكر عن نَبِيِّ الله سليمان عليه السلام أنّ إصطبله اشتمل على اثني عشر ألف حصان. وذُكر أنّ ملك البَرِّ لَمّا طلب من أُمِّه حصانًا فَأَبَت وادّعى أنّها زانية، فحكم عليها حُكّامهم بأخذ ما عندها من المال، واتُّخِذَ، واتّصل بحصانه. ومَا ذُكر عن أُمِّ الصُّوفِيّ عكس هذا، فصارت متى لقيت ولدها تُهديه خيْلاً. وأوّل من أمر بركوب الخيل ملوكُ العراق. وذكر أرسطوطاليس أنّ الخيل هي كبرى الطبيعة، والدّليل على ذلك أنّه لا يتّبع أحدًا من الحيوانات لِعُلُوِّ هِمَّتِهِ عليها، وأنّها تفرح عند تزيُّنها بالسّرج، والدّليل على ذلك كونها ترفع أذنها حينئذ، وتنفخ مناخرها وتلدّ لجامها.

الباب الرابع:
في ذِكْرِ سِنِّ الخيل الذي إذا بلغته يجب عند الذَّكر منه على الأنثى

قال أرسطوطاليس: الذّكَر إذا أكمل خمسة أعوام، والأنثى ثلاثة أعوام، ولم يجب أن يكون كبير السِّنِّ، كبرًا يصيّر أولاده ضعفاء الأحوال، ويُورث لهم ذلك الأمراض. الحاصل: الحصان من خمسة أعوام إلى ثمانية، والفرس من ثلاثة أعوام إلى عشرة. ويجب أيضًا أنّ الذَّكَر صحيح الأعصاب ومعلوف، ولم يكن كثير السخن، يكون أصيل النّسب. وذُكر أنّ ملك دردار أرسل في إصطبله خيلاً تجري في الهواء، أعني سوابق، وذلك أنّه يحجبهم عن رؤية الرّماد مُدّة من ثلاثة أشهر، وبعد ذلك يُعوّمهم على الإناث. ولم يُحبّب أيضًا أن يكون كثير الشّحم، وأن لا يكون كثير الهزل. والأحسن الاعتدال في حَالِه، لأنّ كثرة الهزل والقُوّة يُورث الأولاد التّعذُّر في الخلقة بالزِّيَادة والنُّقصان على الخلقة المعتادة، وكثرة الهزل تُورث التّشويه في الخلقة بالنُّقصان وبالزِّيَادَة كأن يخرج الولد مثلًا وله سِتّة أرجل، وثلاثة

رؤوس، أو رأسان. وأمّا الوقت الذي هو وقت هدِّهم، أجمع الحكماء أنّه من وقت دخول الشمس في الحمل إلى دخولها في رأس السّرطان، وأنّ الحصان إذا هدّ هذا العام لا يهدّ في العام الذي يليه. وأمّا كيفية فعل هَدّه موكّل إلى ضمير صاحب الرّواء، وإذا كرهت الفرسة الذّكرَ يؤخذ بصل الخلاء ويُعْرك به فرجها. وإذا قصد بالذّكر هذه الفرسة فيميل بشهوته إلى الأخرى، يُؤْتى بالتي تعلّقت بشهوته بين عينيه حتى يعزم على الفعل، فتُصرف من بين عينيه، وتُجعل التي رغب عنها في مَحَلِّها فيصادمها عن عجلة. وكذلك إذا كان بارد الطّبيعة ولم يشتهِ الفَرَسَة فيُحكّ أنفه بالبصل المذكور أو جحفلته بعد جعلها في فرْج الأنثى. وقال ابن سينا: "لا يحلق له شَعَر العرف ولا شعر الذّنَب". وأمّا أمد الحَمْل الذي يبقى في بطن أُمِّهِ: مُدّة مسيرة الشّمس على اثني عشر بُرْجًا. وأمّا عدم عمر الخيل عن عمر الإنسان وتقصيره عنه فإنّه كثرة المادّة التي يُولد منها، ذكر ذلك أرسطوطاليس وبعض الحكماء. وأمّا ما يَعْرِف منه الإنسان هل حملت من حيث انهدّ عليها، فإنّه يكرهها الحصان بعدها، أو تحقّق رجوع الشّيء من مَنِيِّ الذّكر تلذّذ منها. وكذلك هل حملت بِذَكَرٍ أو أنثى؟ يَعرف بالنّظر إلى ثديها، إنْ غلظت على اليسرى فهو ذَكَر، وإنْ اليسرى بالعكس فالحمْل أُنثى، وبرهان ذلك الجانب اليمنى للكبد وهو حارٌّ، واليسرى للطحال وهو بارد. وأنّ ولادة الأنثى تنقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم اليُمنى، والقسم الشّماليّ، والقسم الوسطانيّ، فإذا وقعت المادّة في القسم اليمنى فيتكوّن منها ذَكَرٌ، وإذا وقعت في القسم الشِّمالي فيتكوّن أُنثى، وإذا وقع في الوسطاني فيتكوّن منها الخنثى. وقال جالينوس الحكيم: "لا ينبغي أن يجعل بين أعين الأفراس في أيام توجّههنّ ما يكرهنّ النّظر إليه من قبح الصُّوَر لِئَلَّا يأتي الأولاد على خيال تلك الصُّوَرِ القبيحة"، وقال: "يجب أن يكتسي الحصان بثوب جميل مختلف الألوان حين وقوعه بالفرسة ليأتي الولد جميل اللّون". وهذا الشّرط طبيعي، وقد فعله نبي الله يعقوب بن إسحاق عليهما السلام لصهره لعبان في حبارة الخرفان الملوّنة، وقد يوجد حصان على غير طبيعة أبيه، ونَسْلُه هو يخرج شبيهًا بِجَدِّهِ، ولا عليه في هذا. وذكر أرسطوطاليس أنّ امرأة جامعها رجل أكحل فوَلَدَت بِنْتًا بيضاء، فزُوِّجت البنت زوجًا أبيض اللّون فوَلَدت له رَجُلًا أكْحَلًا.

الباب الخامس:
في عِدّة الأفراس التي ينهدّ على جُملتهن حصان واحد

قال بعض الحكماء: خمس عشرة فرسة، وقال بعضهم أربعون فرسة. فالأوسط في ذلك خمس وعشرون فرسة. وقال أيضًا: متى حَلّ وقت المهدّ يجب هذا المتعدّ ذلك من الخيل لأنه يتضرّر بذلك. وسُئِل الحكماء في جذع من الخيل منهز يحصل لهم منه كثرة المادّة، هل من أبيه أو من أُمِّهِ؟ وقالوا: إنّ الأولاد يأخذون من مادّة الآباء أكثر ما يأخذون من مادّة الأُمّهات. قال بعض الحكماء الأطباء: "إنّ ذلك مثل صناعة الفخّار، فالمادّة هي الطِّين وصناعة الإناء من صناعة المعلّم". وأمّا كيفية قُعوده في بطن أُمِّه، فَإِنّه يجعل رأسه بين يديه ورجليه. وقال أرسطوطاليس: "إنّ لجانب صدر أُمِّهِ حتى إذا حان وقت ولادته يرجع رأسه لِمَحَلِّ خروجه"، وقال: "إنّ الذُّكُور كُلّها يجعلون وجوههم للأسفل، والإناث يَرُدّون وجوههم للأعلى". وقال أيضًا: "بعد وِلادتها بأيّام يهدّ عليها حصان لتنقية مادّتها تنقية من فضلات دم الوِلادة، وأنّ المحبّة التي بين الوالدين والأولاد فكثيرة". وذكروا أيضًا أنّ الطّطر الساكنين تحت قطب الجنوبي، كي يجلب من بلاد الظلمات جلود الزيبز التي يتبطّن بها أثواب الملوك بركوبهم على الأفراس الأنثى، تركن أولادهن ببلاد الضّوء. وملك الضرى كان يصنع ذلك على الأفراس التي تركت أولادهنّ ببلاده حيث يظنّ الفساد لنفسه كي يبلغنه للخبيثة المذكورة. وقال أرسطوطاليس: "إنّ الحصان الجيّد لا يُجامع أُمّه أبدًا"، وذكر أنهم غطّوا لحصان فرسة وعوّموه عليها، فَلَمَّا حصل له الوقاع معها كشفوا له، فَلَمّا عرف أنّها أُمّه قتل نفسه حينئذ.

الباب السادس:
في ذِكْر ما يجبُ للأفراس بعد حملهنّ من الطعام والبلاد التي تليق بِهِنّ

قال الحكماء: "ويجب أن تكون في بلاد مُعتدلة، ليكون الرّبيع رطبًا، وإن كانت السَّنَة جدباء تُجلب للمدن فتُطعم الشّعير، ويُحفظن من الذباب". وقال الرّازي: إنَّ الأشياء التي تكون سببًا لسقط الجنين من بطونهن جِلْد الضّبع. وكذلك إذا وضعت حافرها حيث

وضع رجله، وكذلك إذا وقع بها الحمار بعد حمْلها، وكذلك إنْ مسّتها المرأة وهي حائض لا سيما إذا كانت المرأة بِكْرًا. أمّا علامة كونها أرادت أن تُسقط ما في بطنها: إذا صارت تتمرّغ ويزيد النفخ في بطنها وينتفخ. قال أرسطوطاليس والرّازي: "فحينئذ، إنّه يجب أن يُؤخذ في ... عود الصنوبر ويُدَقّ ويُسقاها في الرُّبّ الحلو، فإذا سُقِيت ذلك تتحرّك حتى يَسقط ولدها، وإن تمادى عليها ذلك حتى يُخاف عليها الموت فتُسقى أربعة أرطال من لبن الحمارة مع أربعة أرطال من ماء الحنثيثية وتُبَخّر بالكبريت وشحم البقر القديم وجلد الحنش، يَسقط الولد وتبرى هي". وقال أرسطوطاليس: "إنّ الأمهار إذا خرجت من بطون أمهاتهم يخرجون بجلدة بين أعينهم، ولا يرضعن أولادهن حتى يلعقن تلك الجلود". وقال أيضًا: "لا يخرج الولد إلا بشعر كثيف. وأمّا معرفة منتهى قدر، يعرف ذلك بأن تقيس ما بين حدّ شَعَر يديْه مما يلي الحافر إلى ركبته، فما وجدت فيه، فإنه يزيد بذلك للأعلى، وذلك في يوم ولادته". وأمّا وقت حلق شعره: بعد تكميله سنة، فإذا كمل يجب حلقه. وأمّا معرفة أخيارهم، فمن ذلك معرفة آبائهم، يُتوصّل إلى ذلك بمعرفة أبيه، فإنّه لا بُدّ أن يخرج شبيهًا له، ويُعرف كونه سريعًا لرياضته أنْ تجعل في رأسه الرّسن، فإن انقاد إليك دون عنف تعلم أنّه مِمّن يقبل الرِّيَاضَة، ويُعرف أيضًا بكونه يسرح لقطع الأدوية ويسيق إليها، ويكون فرحانًا. وكذلك إذا قُدِّم له مأكل ينفر أصحابه عنه ويطردهم.

الباب السابع:
في معرفة طبائعهم من الحرارة والرُّطوبة وغيرها من الطّبائع

قال أرسطوطاليس: إنّ الحيوانات كُلّها متركبة من أربع طبائع، ولا بُدّ أن تكون فيها من الصُّفرة والدّم والبلغم والسّوداء، وكذلك الحرارة واليُبُوسة والبرودة والرّطوبة متناظرين للنّار والهواء، والماء والتُّراب، وأفضل اعتدالهم الذي هو حرٌ ورطبٌ، وهو مشابه في ذلك للآدمي، وأكثر الخيل على هذه الطّبيعة، والدّليل على ذلك أنّها تعيش كثيرًا، وطبيعتهم تميل كثيرًا إلى الحرارة أكثر من الرُّطوبة، والدّليل على ذلك سُرعتها في الجري، وذكروا أيضًا أنّ الحصان ليس فيه موضع مُختصٌّ بالمرارة بخلاف غيره من الحيوانات، وتُعرف طبيعتهم بهذه الأَدِلّة، فإذا كان سريع الجري يطاع تقول عنه: إنّه صفرويّ، والذي يكون عاجزًا وراقدًا تقول عنه: إنّه بلغميّ، وإذا كان مشروحًا تقول: إنّه دمويّ، وإذا كان خوّافًا حزينًا تقول فيه: إنّه سوداويّ. وأمّا طُول أعمارهم، ذَكَر أرسطوطاليس أنّها تعيش خمسًا وثلاثين سنة، ومنهم من يعيش سِتّين سنة. وقال أيضًا: "إنّ خيل أفريقية لا تعيش أزيد من خمس وعشرين سنة". وقال أيضًا: "إنّ الحصان في قلبه عظمٌ، والإنسان كذلك". وذكروا أيضًا أنّ بلاد الهند إذا جلبت الخيل لا تعيش أزيد من عام واحد، وأنّ ملك قورش يشتري في كُلِّ سنة مِائة ألف خيل. وذكروا أنّ بلاد الغرب المسميّة بالسعيدة لم تُولَد فيها الخيل. وأمّا الحيوانات المنعكسة للخيل فإنّها هي: الجمل، والخنزير، والأسد، والثعابين، يعني أنّ بعضها يكره بعضها طبيعةً.

الباب الثامن:
في ذِكْر مَن هو أوّل الرّكوب الخيل وطوعه

قال بعض الحُكماء إنّ ذلك في الدّرجة الثّالثة، وسبب ذلك أنّ بعض بقر الوحش كان يضر بلادًا نزلن في زروعاتهم وغيرها، فأبذل مالك تلك البلاد مَالًا عظيمًا على قتل تلك البقر ونفيها منها، فقام من غُرزت فيه الشجاعة، واختار الخيل للركوب، لقتلها عليها وهي حينئذ وحشية، فاتّصل بها حتى أفناها من تلك، وصار بذلك يفتخر بركوبها على سائر البلدان. وأمّا سروجها ولجامها وركاباتها وغير ذلك من آلاتها، أنّها استُخرجت [و] استنبطت بعد ذلك. وقال بقراط: إنّ الرّاكبين حينئذ ينظرون في أرجلهم بالأمراض، ولذلك استخرجت الرّكابات الطِّوال، وأمّا الرّكابات القِصار والسُّروج التي في هذا الزّمان إنّما استخرجها العرب المسلمون، وكذلك صناعة ركوبهم [و] كيفية الحرب عليها. وقالوا أيضًا: إنّ أحسن خيلِ الدُّنيا خيلُ إصْبَنْيَا، وخيلُ بلاد العرب المقابلة لهم. وقالوا أيضًا: إنّه واجب أن يريّضها ربّها، وإنّ الكواكب لتفعل فيها، ولها طوالع موالدها، ويُحْكم عليها بها. وأيضًا في الخيل من هو سعيدٌ لِرَبِّه، ومن هو مشؤوم عليه. وذُكر أنّ

حصانًا واحدًا فيما تقدّم سمّي زيان، وكان في ذلك الزمان أجلّ خيله، وكانت صورته أجمل صُوَر الخيل، فاشتراه ربّه وهو ابن ثلاثين شهرًا، وبعد أيام قلائل قُتِلَ به، فاشتراه آخر فقُتِل أيضًا، فاشتراه الثالث فَقُتِل أيضًا، والرابع كان ملكًا أخذه من غير شراء ومات عليه وهو في الحرب، وبعده بأيام كثيرة بِيع بثمن بخس، فاشتراه بعض التُّجّار فركبه فقصد إلى وادٍ، فقصده ليقطعه به، فَغَاصَا مَعًا فيه ولم يظهر لهما أثر بعد ذلك. وأمّا معرفة الخيل العِتاق الجياد، فجمال الصُّورة يدلُّ على حسن الطبيعة، واعتدال الأعصاب، وسواد حافره، وأن يكون مدوّرًا، وأن يكون اللّحم الذي فوقه معتدلًا معه، والحرانات قاسية، وأن تكون قصبة يديْه مُتّسعة، ويكثر في ذراعيه مما يلي صدره أكثر مما يلي رُكْبتيْه، وأنْ تكون أضلاعه كبارًا، وتبعد بعضها عن بعض كمنافس الحياء، وأنْ تكون رجلاه معتدلتين غير مُعوجتيْن. وأمّا الذَّنَب، سَبِيبُهُ أن يكون متوسّطًا، كثير السّبيب الطّويل. وقال أرسطوطاليس: "إذا أخذت ذنب الحصان وجذبته ولم تخرجه من بين رجليه، وتعلم أَنَّه جَيِّد". وقال أبقراط: "إنّ السّبيب الكثير الطّويل يَدُلُّ على كثرة الجري في صاحبه". وأمّا كفله، كفله يكون مُتّسعًا مُدوّرا، وساقاه في وسطه، وكذلك الأجناب تكون مُدوّرة، ويكون موضع السّرج كبير، والجوف يصغر مخرجه، ومذاكره مُتوَسّطة، وأمّا عُنُقه أنْ يكون مُتوَسِّطًا مُقوّسًا، وسَبِيبُه رطبٌ لأَنّهُ يَدُلُّ على حياة القلب. وأمّا رأسه أنْ يكون صغيرًا قليل اللّحم، ويكون مرتفعًا، وتكون أحناكه صغارًا، لأنّها إذا كانت صغيرة تَدُلُّ على قساوة الرّأس، ويكون لسانه مُتوسّطًا رقيقًا. وقال أرسطوطاليس: وإنّ الجبهة تكون منه مُتّسعة مُنفرجة، وأمّا أُذناه تكونا قائمتين معتدلتين، لأنهما يَدُلّانِ على شجاعة الحصان، كشعر الأسد يَدُلُّ على شجاعته. وقال أرسطوطاليس: "إنّ الآدمي لا يستطيع أن يُحَرِّك أُذنيْه بخلاف غيره من الحيوانات". وأمّا عيْنيه، أن تكون كبيرتين خارجتين، ويكون أنفه منفرجًا. وقال بعض الحُكماء: "إنّ الحصان الجميل يأخذ من الضبع ثلاث صفات: الأكل، وضوء العينين، وصِحّة الرّقبة؛ ومِنَ الذِّئب: السّبيب الطّويل؛ ومن المرأة ثلاث: سعة الصّدر، وطول الشّعر، وسعة الكفل؛ ومن القِطِّ اثنتين: نقاوة الشّعر، والسِّيرة المهدّنة؛ ومن الثُّعْبان ثلاث: صِغر الرّأس، وضوء النّظر في البُعد، والكَرّة السّريعة؛ ومن الحمار اثنتين: صِحّة الأجناب، وقسية الحافر؛ ومن الأرنب: الخِفّة؛ ومن الأسد: الشّجاعة؛ ومن الثّور: الأعصاب الواسعة؛ ومن الدِّيك: تقويس الرّقبة والشَّعَر الجميل".

الباب التاسع:
في معرفة الدّوائر التي تَكُون في الخيل

اعْلم أنّ الدوائر تُولَد معاكسة الأخلاط، قال أرسطوطاليس: إنّ السّوداء تلد الشَّعر هابطًا، والنّاري يَلِدُ صاعدًا، ومن ذلك نشأة الدّوائر. والهابط فيها إن ما كانت في جِسمه حيث لم يكن من رؤيتها فهي سعيدة، وما جاء منها حيث يراها وتمكّن له رؤيتها فهي على ضِدّ السعيدة مثل التي تكون لبعض الخيل بإزاء منبت ذنبه، والتي تكون بجبهته، والتي تكون في مخنفه، كذلك إذا كانت في رقبته اثنتان مُتّصلتيْن مثل السِّكّين فهما سعيدتان غاية. وبالجُملة إنّ الدوائر التي تكون على قلبه وموضع السّرج منه فَإِنَّهَا مذمومة. وقال أيضًا: هي على قسمين، قِسْمٌ منها مُثلّث، والقسم الثاني على صورة الدّائرة وهي الممدوح منها. وأمّا البياض الذي يكون في الخيل كالدِّينار ونحوه، فإنّ بعضه يضمن بعض تلك النّخلات المذمومات على ما يُذكر، منها أنّ البياض إذا كان في الوراء منه فَإِنَّهُ يهمزه إلى الخير، وأمّا الدِّينار الذي يكون في جبهة الخيل فَإِنَّهُ يَدُلُّ على الخير والفرج، وضمن قبيح الدّوائر المذموم منها. وأَمّا الدِّينار إذا ارتفع لأعلى جبهته فَإِنَّهُ يَدُلُّ على ارتفاع رأسه الأعلى، وإذا انخفض لأسفله إنّ هذا البياض لم يكن إلاّ في الخيل فقط، ولذلك تكون طبيعة الخيل حارّة، والبياض يَدُلُّ على الرُّطُوبَة، فصارت الحرارة تدفعه للأطراف. وإذا كان البياض في الأطراف كثيرًا تَدُلُّ على عجز صاحبه. والمشكور في البياض القِلَّةُ، والبياض إذا كان في اليد اليمنى والرجل اليسرى فهو مذموم، وإذا كان في الرِّجْلِ اليُسرى فقط فهو أحسن، وكذلك إذا كان في الرِّجْلَيْن مَعًا، مشكورًا أيضًا إذا كان في الرجلين واليديْن بالأربع. وأمّا إذا كان في اليد الواحدة فهو مذموم ولا سيما مع قليل الدِّينار. الحصان الْمُسَمّى بالجزيري هو الذي يبيض الرِّجْل اليُمنى فقط مذموم، وهو غدّار يفرُّ منه جميع الناس، حتى صار مَثَلًا بين الناس: "كحصان سوء وحصان جزيري". وقالوا: إنّ الدِّينار



الكبير الذي تمتدُّ منه الغُرّة الرّقيقة فتنقطع وبييض الرّتمة ذلك بياض سوء مذموم، وكذلك البياض الذي يُرى من نصف الوجه للأسفل مذمومٌ. وأمّا موضع البياض الذي ذكرت في الأدهم والأزرق فهي حميدة مشكورة فيهما.

الباب العاشر:
في ذِكْر ألوان الخيل

قال أرسطوطاليس: "إنّ الألوان تبشر بأفعال الخيل طبائعها". وقال أيضًا: "إنّ الألوان الطبيعية اثنان: البياض [و] السّواد، ومن اختلاطها تَتَنَشَّأ الألوان كُلّها، وأنها مركبة على أربع طبائع: التُّراب والماء والهواء والنّار. وأمّا الذي يكون فيه أكثر من الماء فيكون أبيض بلغمي أرطب وقليل الصحة، والذي يأخذ أكثر من التُّراب يكون أدهم سوداويّ، والذي يأخذ أكثر من النّار يصير أزرق صفراويّ سريع، والذي يأخذ أكثر الهواء يكون أحمر دمويّ سريع الحركة، والذي أخذ الاعتدال من جميع الطّبائع هو أفضل الكُلِّ، وذلك الحُمر والشهب الذين فيهم التّدبير، والذي استغرق لونه واحدًا ولم يخالط غيره مشكورًا. وأمّا زُرقة العين في الخيل مذمومة، وكذلك اختلاف الألوان فيها. وأمّا الأدهم فأكثر مشكورًا في الدنيا لأنّ حصان الإسكندر كان أدهم، وكذلك حصان سالم بن أبي يزيد، وكذلك حصان كَرْل ملك فَرَنْصَة. وأمّا الألوان الخارجة من الأدهم فهي: الزّرقة، والأحمر القسطلِّي، والقسطلِّي المفتوح، والقسطلِّي للذّهب، والقسطلِّي الثوري، والأزرق المفتوح، والأزرق الثّوري، والأزرق المحروق، والأشقر. وكذلك الخيل البِيض، لها شأن عظيم، وقال أبقراط: "إِنَّهَا تَدُلُّ على السّعد. وكان ملوك الرُّوم يركبون عليها عند رجوعهم من الفتوحات، وكذلك ملوك الطّطر". وقال أيضًا: "عمرهم تكون أطول من غيرها أعمارًا". وأمّا الألوان الخارجة من الأبيض، منها: الرّمادي، والزّرزوريّ، والأشهب المدوّر، والأشهب المنقّط، والأشهب المحروق، والأشهب العسليّ، والأشهب الرُّخاميّ، والأشهب السّماويّ. وأمّا الجاريان، بعضها يميل للأبيض، وبعضها يميل للأدهم. وأمّا الحصان الأزرق فإنه من طبيعة النار، وعلى مذهب المُؤَلِّف هو أحسن الخيل كُلِّها فِعْلًا وطَبْعًا.

الباب الحادي عشر:
في ذِكْرِ الخيل، وفي أيِّ صورة مُستحسنة مِنْهَا

وأمّا الحبارى، فواجبٌ أن يكون له كوكب في جبهته صغير، ويهبط منه خَطٌّ أبيض حتى إذا بلغ أنفه يصير مُتّسعًا دون أن يتّصل بأنفه، وبييض العين معًا، ويَدُهُ اليُسرى، ويكون سبيبه طويل أبيض اللّون. الثاني: الأحمر القسطلِّي، لكونه لون القساطلة، فواجب أنْ يكون له كوكب في نصف من جبهته، ويكون البياض في رجليْه مَعًا، ويكثر سبيب ذنبه مع الطُّول، ويكون سَبيبُ عرفه كثير أحرش. اللون الثالث: الأدهم التُّوتِيّ، لكونه على لون التُّوت، وواجب أن يكون كوكب معتدل بجبهته دون خطّ، ويكون البياض في رجليْه ويَدِهِ اليُسرى، وسبيبه من أمامه وورائه على لون واحد. الرابع: الأشقر، فواجب أن يكون البياض في أطرافه، ويكون البياض الذي برجله اليسرى صاعدًا، ويكون كوكب كبير في جبهته، وتسيل منه الغُرّة حتى تَعُمّ مناخره وشفته. الخامس: الرّماديّ، فواجب أن يكون له كوكب في جبهته، ورجله اليسرى بيضاء، ويكون سبيبه من قدّامه وورائه أكحل. السادس: هو الأشهب الزَّفتيّ، يكون له كوكب في جبهته. السابع: الأشهب المركّب من ثلاثة ألوان: قسطليّ وأبيض وأسود، وأفضلهم الذي يأخذ الأكثر من الأحمر، فواجب أن يكون كوكب في جبهته، وبييض رجليه، ويكثر البياض في اليسرى، ويكون سبيبه أكحل. الثامن: أبيض قرطاسيّ، لم يشرك لونًا مع أحد من الخيل، فواجب أن يكون له بياض برجله اليسرى، ويكون سبيبه طويل. العاشر[27]: الأشهب الأرقط بالشقورة، فواجبٌ أنْ يكون الشيات التي ذكرنا للأشقر. الحادي عشر: الأحمر الزَّفتيّ. الثاني عشر: لون الفضّة المدلوكة، فواجبٌ أنْ لا تكون له شعرة سوداء. الثالث عشر: الزّرزوريّ هو من أحسن الخيل.

27 ينبغي أن يكون هذا اللون هو التاسع لا العاشر، وهذا الخلل نجده يتكرر في جميع مخطوطات الكتاب.

الباب الثّاني عشر:
في أَيِّ لَوْنٍ أحسن ألوان الخيل، وفي أَيِّ بُقعة من الأرض تكون خيلها جارية سابقة، وفي أَيِّ نَوْعٍ مِنْهُ

الأحمر، يجري في أرض الرّمل أكثر ما يجري في الأرض القاسية، ولا ينبغي أن يُهمز في أوّل دفعته. والحصان الأدهم يجري في الرّملة أكثر مما في الأرض القاسية، لأنّ حوافره قاسية، ويجري أيضًا بين الأشجار والأعواد، كي تخرج أربابها من كل شِدّة. الأشقر: [يجري] كثيرًا في الأرض الرّطبة، وينبغي أن يُحفظ من الأحجار. والرّمادي: صبّار، يجري في جريه. الأشهب الزفتي: يجري جريه في كُلِّ بلاد، وينبغي أن يُحفظ من الغيس. الأشهب: يجري في كل بلاد، ويخرج من الغيس بقلب صحيح. الأبيض القرطاسي: أكثر جريه في الرّملة، ووجب أن يحفظ من الأحجار، وهو أكثر سعدًا في الخيل. والأشهب الذي يميل إلى الأزرق: يحسن جريه في كل بقعة لأنّ حافره صحيح. والأزرق يجري في كُلِّ بُقعة. الأشهب المدوّر يجري في الغيس والماء أكثر من غيرهما. والأحمر الزفتي يحسن جريه بين الأعْواد في الأرض الحرشاء. الخيل التي تشد بالغدر هو الذي لم يشرك لونًا من الألوان مع لونه، مثل الأحمر الذي لم يكن فيه بياض، والأدهم الذي لم يكن فيه بياض. وقال أرسطوطاليس: "إنّ الشَّعَر يُولَد من الأخلاط السابقة عن الجسد، وهي تابعة لطبيعة الجلد. الشَّعَر الرّقيق فإنّه يَدُلُّ على الخِفّة، والشَّعَر الكثيف يَدُلُّ على صِحّة القلب مثل شعر الأسد". وقالوا أيضًا: منها ما يُولد على لون تبدّل لونًا آخر عند كِبره، قال أرسطوطاليس: إنّ الحيوانات كُلّهَا إذا كبرت تكحل أسنانها سوى الحصان الأبيض، أسنانه تزيد في البياض عند كبره إذا ابْيَضَّ الشَّعَر الذي فوق حاجبه، وكذلك إذا كان يخفض رأسه للأرض، ومن علامات كِبره إذا جُعل اللِّجَام بفمه تحت التكميشات التي تكون فيه، وكذلك إذ ارتخت السُّفْلى تدلّت، وكذلك العُقَد التي تحدث بذنبه، والطُّول في أسنانه. وقالوا أيضًا: الطُّول في الأسنان ليس بدليل.





المراجـع

References

العربية

- ابن أندراس، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد الأموي المعروف بابن أندراس (ت 674هـ)، **تأليف في طبيعة الخيل وأنواعها المختلفة وأفعالها**، أحمد شوقي بنبين (تقديم)، عبد العالي المدبر (تحقيق)، الرباط: منشورات جمعية معرض الفرس بالجديدة، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2013.
- الإشبيلي، أندراد. **تأليف في طبيعة الخيل وأنواعها المختلفة وأفعالها**، مخطوطة القرويين، رقم 245.
- الإشبيلي، أندراد. **تأليف في طبيعة الخيل وأنواعها المختلفة وأفعالها**، مخطوط الخزانة الملكية، الرباط، رقم 389.
- العابد، محمد. **فهرس مخطوطات خزانة القرويين**، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1399هـ/1979م.
- العلمي، سعيدة. "ثقافة الفرس في حوض البحر المتوسط"، في: **الفرس في ذاكرة الأندلس .. مخطوط نادر في طبيعة الخيل للحكيم أندراد الإشبيلي (ت.647هـ) نموذجًا**، الجديدة، الرباط: جمعية معرض الفرس، 2010.
- الغبريني، أبو العباس أحمد بن أحمد. **عنوان الدراية**، عادل نويهض (تحقيق)، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1979.
- الفاسي، المنوني، محمد. "ظاهرة تعريبية في المغرب السعدي"، مجلة **اللسان العربي**، العدد 1 (حزيران/ يونيو 1964).
- الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد. **الاستقصا لأخبار دُول المغرب الأقصا**، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1418هـ/ 1997م.
- عمور، عمر. **كشاف الكتب المخطوطة بالخزانة الحسنية**، مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 1428هـ/2007م.

الأجنبية

- de Varflora, Fermin Arana. *Hijos de Sevilla*, En la Imprenta de Vazquez è Hidalgo, Sevilla: 1791.
- de Andrada, Pedro Fernandez. *De la naturaleza del caballo*, Sevilla: 1580.
- ________. *Libro de la gineta de España*, Sevilla: Imprenta de Alonso de La Barrera, 1599.
- ________. *Nuevos discursos de la gineta de España, sobre uso del Cabezon*, Sevilla: 1616.
- de la Verronne, Chantal. *Tanger sous l'occupation anglaise d'après une description annonyme*, Paris: Paul Geuthner, 1972.
- *Diccionario historico O Biografia universal compendida*, Barcelona: Libreria de Narciso Oliva (ed.), 1830.
- Mulqui, Ana y Carlos E. Soliverez. *La Espada y la Pluma de Don Benjamin Villafañe y Bazan*, Buenos Aires: Estudio publicado por el revista del centro de estudios historicos y genealogicos Gens Nostra, 2010, pp.29 - 57.
- Pacheco, Francisco Pinto. *Tratado de cavalaria da gineta com a doutrina dos melhores autores,* Lisbona: Na officina de Joam da costa, Anno M.DC.LXX, n.d.
- Pereira, Carlos. *Naissance et renaissance de l'équitation portugaise du XVe au XVIIIe Siècle,* Paris: L'Harmattan, 2010.

الصفحة الأولى من مخطوطة خزانة جامع القرويين بفاس



الصفحة الأولى من مخطوطة الخزانة الملكية بالرباط

119

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه
تأليف في طبيعة الخيل وأنواعها المختلفة
وأفعالها ألفه الحكيم أندراد الاشبيلي بالشام
[illegible]
[illegible] تسهيلا لحصول ما تضمنته من الفوائد
وهو قسمان أما القسم الأول في طبيعة الخيل ومنافعها وطبيعة
الأسنان [illegible] الخصال التي [illegible] بعض أفرادها فيما تقدم
والقسم الثاني في تدبير [illegible] عليها مما يحتاج [illegible]
من سياستها ورياضتها وما يتعلق بأحوالها ومعرفة [illegible]
يحتاج [illegible]

الباب الأول القسم الأول

اعلم ان الخيل خلقها الله [illegible]
[illegible]
[illegible]

الصفحة الأولى من مخطوطة خزانة القصر الملكي بمراكش

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وسلم

قال يعني في طبيعة الخيل وأنواعها
المختلفة وأوجاعها مما ألفها الحكيم [illegible]
الأشبيلي باللسان العجمي والغرض الذي
أنقلتها إلى اللسان العربي تسهيلا
لحصول ما تضمنته من الفصول وهي على
قسمين أما القسم الأول فهو
طبيعة الخيل وما يتعلق بطبيعتها [illegible] وذكر الخصال
التي جعلت لبعض من ألوانها [illegible] والقسم الثاني
في تدبير الأنسال وما يجب عليها وما [illegible]
ورياضتها وما يتعلق بأحوالها ومعرفة العلوم التي [illegible]
لتعرفها

الباب الأول
في القسم الأول

اعلم أن الخيل [illegible]
[illegible]
[illegible]



DE LA
NATVRALEZA
DEL CAVALLO:
En que eſtan recopiladas todas ſus grandezas: juntamente con el orden que ſe a de guardar enel hazer delas caſtas, y criar delos Potros: y como ſe an de domar, y enſeñar buenas coſtumbres: y el modo de enfrenarlos y caſtigarlos de ſus vicios y ſinieſtros.
Compueſto por Pedro Fernandez de Andrada, vezino de Sevilla.
Dirigido a la C.M. del Rey Don Philippe nueſtro ſeñor, Segundo deſte nombre.



En Seuilla en caſa de Fernando Diaz. Año de 1580.

صورة غلاف كتاب "في طبيعة الخيل"

المطبوع في إشبيلية عام 1580

[نصّ القسم الأوّل من الكتاب]

بسم الله الرّحمن الرّحيم، وصلّى الله على سَيِّدِنا ومولانا مُحَمّد وآله وسلّم.

تأليف في طبيعة الخيل وأنواعها المختلفة وأفعالها، ألّفها الحكيم أندراد الأشبيليّ باللِّسان العجميّ. والغرض الآن انقلابها إلى اللِّسان العربي تسهيلًا لحصول ما تضمّنته من الفوائد وهي على قسمين.

أمّا القسم الأوّل: في طبيعة الخيل ومشابهتها لطبيعة الإنسان في ذكر الخصال التي حصلت لبعض أفرادها فيما تقدّم.

والقسم الثّاني: في تدبير الإنسان عليها مما يحتاجه مَن قُلِّدَ أمرها، من سياستها ورياضتها، وما يتعلّق بأحوالها، ومعرفة العلوم التي يحتاجها لشؤونها.



عبد الله حنا | Abdullah Hanna*

المهمشون في سورية أواخر القرن العشرين
شهادات شفوية

Marginalized in Syria at the Turn of the Century: Oral Testimonies

يعد الدكتور عبد الله حنا من أبرز المؤرخين السوريين الذين اعتمدوا على أساليب التاريخ الشفوي وتقنياته ومناهجه في كتابة التاريخ الاجتماعي السوري الحديث. ففضلاً عن الوثائق والسجلات، اعتمد بشكل كبير على تقنية المقابلة الميدانية المنظمة في التاريخ الشفوي من جهة، والتركيز على تناوله بوصفه تاريخ المهمشين والذين "لا صوت لهم" بما أغنى مقارباته التاريخية الاجتماعية للتاريخ السوري المعاصر فيما عرف بقراءة "التاريخ من الأسفل" والذي يجمع بين حقول التاريخ والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا. ويندرج في إطار ذلك أعماله المتعددة عن تاريخ الفلاحين والحركة العمالية في سورية، وعن ملكية الأرض. وتقدم **أسطور** في هذه المادة نصوص شهادات نظّمها وجمعها حنا في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، مع "مهمّشين أو من هم على تخوم التهميش" لأهميتها التوثيقية، ولكونها تتضمن معلومات يمكن الاستفادة منها وتنطوي على فائدة كبيرة لمن يشتغل من الباحثين، ولا سيما المؤرخون منهم، في كتابة التاريخ الاجتماعي السوري الراهن.

كلمات مفتاحية: التاريخ الاجتماعي، التهميش، المهمشون، سورية، شهادات

Abdullah Hanna, one of the most prominent historians of modern Syria, was a keen adopter of the methods of oral history, and was especially fond of the structured field interview. Hanna's scholarly work was underpinned by his belief in value of the oral history gained through such interviews as the starting point for a history of the "voiceless". In other words, Hanna's work formed part of a global interdisciplinary approach towards a "history from below", and which combined academic history with anthropology and sociology. Hanna was particularly keen to study questions of land ownership and the role of peasants and serfs in modern Syria. *Ostour* is publishing a number of texts which Hanna collected during his interviews of marginalized Syrians during the final two decades of the twentieth century, making them available to scholars interested in Social History and how it can confirm the present-day history of Syria.

Keywords: Social History, Marginalization, Marginalized communities, Syria, Oral Testimonies

* مؤرخ سوري، مقيم في ألمانيا.

A Syrian historian residing in Germany.

مدخل يجمع بين النظري والميداني

دخل مدلول التهميش والفئات المهمّشة قاموس التداول السياسي في السنوات الأخيرة من ثمانينيات القرن العشرين. قبل ذلك، نادرًا ما كنت أعثر في الأدبيات العربية السياسية على كلمة التهميش أو المهمّش. هذا، مع العلم أنّ هذا اللفظ ورد في بعض الدراسات المترجمة، وكان ذا مدلول اقتصادي، وغالبًا ما عنى الفاقة أو الفقر.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ سمير أمين روّج في ما نشره بالعربية لفكرة المركز والأطراف؛ وبعدها ازداد استخدام تعبير التهميش. ومع تعاظم شكيمة الشركات الرأسمالية العابرة للقارات، أخذت جماهير واسعة خارج المركز الرأسمالي تشعر أنها تعيش على الهامش، ولا أمل لها في النجاة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، إلا الاتجاه إلى السماء. وتاريخيًا كانت العودة إلى الدين - ولا تزال - أهم وسيلة للنجاة من الواقع المرير. واليوم نلمس لمس اليد أنّ الخوف من التهميش، أو الخوف من فقدان الهوية الثقافية يدفع بفئات واسعة نحو التديّن والهروب من الواقع. ويتّخذ التديّن المتصاعدة وتيرته ثلاثة مظاهر:

- انتظار الفرج، بالإكثار من إقامة الطقوس الدينية وحفلات الأذكار والعودة إلى الطرق الصوفية.
- ظهور كثيف للتجمعات الدينية ذات المحتوى السياسي والخلفيات الاجتماعية، لحضّ الناس على الاحتجاج أو المقاومة تحت المظلّة الدينية.
- ظهور تنظيمات دينية متطرفة، تنهل من الجوانب المتزمّتة والمتحجرة من التراث، ثمّ تسعى لانتقاء حوادث معيّنة اتصفت بالعنف في زمان كان له مبرراته، وتتخذها نماذج لتصرفاتها المرعبة. وتزداد خطورة هذه الجماعات، مع استخدام التقنيات الحديثة وما أُنتج من وسائل الدمار، لاستخدامها تحت راية الدين والتراث بحسب فهمها، وإلحاق الخراب بالبشر والحجر والشجر.

ويمكن القول إنّ الشعور بالتهميش، سواء أكانت أسبابه داخلية من الأنظمة الحاكمة والتفاوت الطبقي، أم خارجية بسبب هيمنة القوى الرأسمالية المتوحشة، هو من العوامل الرئيسة المهمة التي تدفع إلى التديّن أولًا، ومن ثمّ تزجّ بفئات معيّنة في أتون نيران حروب تحطّم المجتمعات وتقوم بمحو ذاكرة الحضارات السالفة.

ولا يسعنا هنا الحديث عن أسباب اتساع عملية التهميش في المجتمعات العربية، في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وما أعقبهما من حوادث جسام.

هذه الدراسة ليست إلّا تصويرًا انتقائيًا - محكومًا بإمكانات كاتب هذه الأسطر الباحث من دون مساعدة حكومية أو خاصة - في الوصول إلى مختلف الفئات المهمّشة، وتتبّع بعض مظاهر التهميش الجارية في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين. وبحسب علمي لا توجد دراسات منشورة عن عملية التهميش والفئات المهمّشة، إلّا في مجلة **جدل**، بإشراف العراقي الماركسي عصام خفاجي[1]. وقد شاركت في هذا العدد بدراسة مقتضبة عن مظاهر التهميش في المدن والأرياف السورية. وأورد عناوين بحثي في مجلة **جدل** ومقتطفات من فقراته على النحو التالي:

- نظرة تاريخية إلى التهميش في سورية الحديثة. تناولت مفهومي العامة والخاصة في تاريخنا العربي، واستعرضت أوجه التهميش في المراحل المتعاقبة من تاريخ سورية الحديث.

1 عصام خفاجي (مشرف)، "هامشيون في المدن العربية"، مجلة **جدل**، العدد 4، دمشق (1993)، إضافة إلى الدراسات النظرية في هذا العدد من مجلة **جدل**، نجد أيضًا عددًا من الدراسات الميدانية، نذكر منها: دراسة سهير سلطي التل، "قاع المدينة: بحث ميداني حي في بعض نماذج الفئات الهامشية في الأردن"، والمقصود مدينة عمان، وكذلك دراسة أحمد بعلبكي، "مورفولوجيا التآلف والتنافر داخل ضاحية حاشد في 'مينا الحبايب' بيروت"، ودراسة طويلة لثروت إسحق، "أبعاد الهامشية: حالة مصر"؛ وقد درس إسحق حالة "مجتمع الزبالين"، في ما أسماه الهامشية الحضرية، و"عمال التراحيل" في ما أسماه الهامشية الريفية.

- التكاثر السكاني وأزمة السكن وعلاقتهما بالتهميش. وهذا ما ستلقي عليه الدراسة الحالية الأضواء.
- التكاثر السكاني والتهميش بين طبيعة الأرض الزراعية وخصوبتها، ونظام الملكية.
- التهميش في المراحل التعليمية. ويجري التهميش هنا بين اليافعين والشباب في مرحلتين: الأولى مرحلة التسرب من المراحل التعليمية ما قبل الجامعية، والثانية مرحلة الدراسة الجامعية التي كانت تمتد عند الكثيرين عقدًا من الزمن، وأخيرًا مرحلة ما بعد التخرج في الجامعة. وتعيش أعداد كبيرة من طلاب الجامعات تحت وطأة ظروف الحياة الصعبة، وهاجسها إيجاد العمل بعد التخرّج والقلق من المستقبل الغامض.
- العلاقة بين النشاطات الطفيلية والتهميش.

بعض أوجه التهميش المستخلصة من الدراسات الميدانية

ننقل تعاريف للتهميش، من وجهة نظر بعض من التقيناهم:

- ثمة أنواع متعددة للتهميش، منها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري والديني والإثني... إلخ.
- المهمّش هو كل إنسان غريب في وطنه، ويشعر بأنّ هذا الوطن ليس وطنه.
- المهمّش هو كل إنسان لا يستطيع الوصول إلى حقّه، حتى لو كان صاحب حق واضح وضوح الشمس... أمّا إذا كان لدى الإنسان واسطة للوصول إلى حقه أو ما يبتغي فهو غير مهمّش، وإذا لم تكن لديه واسطة أو مسؤول يدعمه فهو مهمّش.
- المعلمون والمدرسون عمومًا مهمّشون. وأكثر الشرائح تهميشًا مدرسو التربية الموسيقية والرسم، ويليهم مدرسو التاريخ والجغرافيا الذين لا مورد إضافي لهم.
- المهمّش هو خارج فعالية السلطة أو الدولة، وليس له أي تأثير في المجتمع، ولا أحد يعطيه دورًا.
- "أنا لست مهمّشا في محلي [مهنته كوّاء ملابس]، ولكني خارج المحل لا أشعر بأي قيمة لي. وأحيانًا أشعر بالتهميش في المحل عندما يأتي أحد أصحاب النفوذ ويطلب بلهجة الأمر أن أكوي ما أتى به في برهة قصيرة. إنه يتصرف من دون أن يراعي شعوري ووضع العمل".
- الإنسان المهمش هو الإنسان الذي لا يعمل في المجال الذي أُهّلَ له، ويوضع في مكان لا علاقة له بتخصصه ... الأنظمة تسبب التهميش.
- التهميش لا يعني بالضرورة الفقر، بل له مدلولات وأنواع متعددة: فمنه السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري والديني والمناطقي ... وهذا ما يقودنا إلى القول بنسبية التهميش.
- التهميش نسبي، بمعنى أنّ تاجرًا يربح بطرق مشروعة مئة ألف ليرة سورية شهريًا يجد نفسه مهمّشًا، مقارنة بتاجر آخر على صلة بذوي النفوذ ويفوق ربحه الشهري المليون ليرة، وفي ذمّة بعضهم مليون دولار. ولذلك نجد التُجّار القدامى الذين لم يدخلوا في علاقات متشابكة ومتبادلة المصالح مع البيروقراطية الحاكمة يتذمرون مع أنّ أرباحهم جيّدة، ويندبون سوء حظهم لأنّ دورهم على الهامش بعد صعود "الطبقة الجديدة" التي لا تترك لهم إلّا العظام وتستأثر باللحم.
- التهميش ليس أزليًا، أي إنّ ثمّة حركية داخل المجتمع لا تعرف السكون ... فالتهميش يمكن أن يستمر لفترة ثمّ يزول، وأحيانًا يُطلّ برأسه من جديد.
- التهميش ذو شكل هرمي، ومن يقف في منتصف الهرم يجد نفسه مهمّشًا من الأعلى، وهو يهمّش الأدنى منه مرتبة.

- التهميش ذو شكل دائري، فثمة مركز وأطراف، وكلّما ابتعد الإنسان عن المركز أصبح أكثر تهميشًا. ويمكن للفرد أن ينتقل من دائرة إلى أخرى: إمّا في اتجاه المركز، وإمّا في اتجاه الأطراف. وفي هذا الإطار يبرز أيضًا التهميش المنطقي.
- ثمّة فئات مهمّشة اجتماعيًا مثل النَوَرْ (الغجر). ولكنّ بعض مجموعات النور ليست مهمّشة اقتصاديًا. فبعضهم اغتنى غنى فاحشًا بفضل حفلات الغناء والرقص التي يقيمونها.
- هل العنوسة للفتيات وكذلك الشباب، والتي سببها الضائقة الاقتصادية وغيرها، هي صورة من صور التهميش؟
- هل المرأة في مجتمعنا مهمّشة؟ بالتأكيد لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال الحساس والمعقد بالمطلق. إذ لا بدّ من مراعاة المستويات الحضارية المتنوعة في مجتمعاتنا العربية، والخصوصية التاريخية لكل منطقة ولكل مرحلة تاريخية من حياة مجتمعنا.
- ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ "نظام الحريم" ترك بصماته المباشرة وغير المباشرة في المجتمع. ومع أنّ عصر النهضة العربية في منتصف القرن العشرين قاد نسبيًا إلى تحرر المرأة، إلّا أنّ التغيير لم يكن شاملًا وعميقًا. وبقيت أكثرية المجتمع تنظر إلى المرأة على أنها قيمة نسبية لا قيمة مطلقة كالرجل، فتعيش تابعة تدور في فلك الرجل لا في فلك المجتمع[2].
- ويلاحظ أنّ تهميش المرأة في المدينة أوضح منه في الريف، إذا استثنينا المرأة الموظفة أو التي تتقاضى أجرًا. وسترد في الدراسات الميدانية التالية صور لوضع المرأة الريفية من هذه الزاوية.
- ظهر لي، أثناء زيارتي الأخيرة إلى دمشق في ربيع 2015، أنّ الفتيات أخذن "يتمردن" على أنماط الملابس التي فُرضت عليهنّ في فترات تراجع السفور والتشديد على الألبسة الواسعة الداكنة وما يتعلق بها. والأكثرية الساحقة من الفتيات السنيّات اللواتي شاهدتهنّ في دمشق واللاذقية وبلدات القلمون يلبسن البنطلون الجينز الضيق والثياب المتعددة الألوان والملتصقة بجسم الفتاة ساعية لإظهار مفاتن جسمها، مع تغطية شعر رأسها بأشكال لافتة للنظر. وهذه الظاهرة، كما أرى، إشارة إلى بداية التمرد على الأحكام التي ظهرت بعد انحسار أفكار النهضة العربية وصعود الأصولية المتزمتة ... هل لذلك علاقة بالتمرد على تهميش المرأة؟ ... لقد حاولت الاستفسار وطرح الأسئلة بشأن هذه الظاهرة، ولكنّ المأساة التي يعيشها البشر في سورية المحَطَّمة، لم تسمح لي بالخوص عميقًا في هذا الموضوع الحسّاس. وأرى أنّ ظاهرة اللباس الضيّق والمتعدد الألوان تشبه طرح أعداد من الفتيات للملاءة في أربعينيات القرن العشرين. فهل نحن أمام عهد جديد على الرغم من التزمت والتحجر والتمسك بالقشور دون اللُباب؟

نماذج من التهميش اعتمادا على الدراسات الميدانية

هذه النماذج المستمَدّة من الواقع في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، والمنقولة حرفيًا أو بتصرف من أفواه أصحابها، نوردها لأخذ فكرة عن المهمّشين أو من هم على تخوم التهميش. ولأسباب عديدة، رأينا حذف أسماء من التقيناهم واكتفينا بالوقائع.

لقد جرى جمع هذه العيّنات في وقت اشتدّت فيه الهجمات على الفكر النهضوي العربي من جهة، متلازمًا مع التضييق على المنهج العلمي المتطلع إلى فهم الواقع وتطويره من جهة أخرى. فقد اتسع دور الظلامية، واللاعقلانية هي سيدة الموقف، والحديث عن نهاية الأيديولوجيا أصبح رائجًا بعد انهيار الاتحاد السوفياتي. وقد تناسى هؤلاء أنّ الأيديولوجيات قديمة، ظهرت منذ بدأ استغلال الإنسان للإنسان، وانقسام المجتمع إلى طبقات، وطموح المقهورين إلى تشييد مجتمع السعادة والرفاه.

2 منير كرامة، "مراجعة كتاب، الجذور التاريخية لتحرير المرأة المصرية في العصر الحديث"، لمحمد يحيى كمال، مجلة **الفكر العربي**، العدد 39 / 40 (حزيران 1985)، ص 355.

الحالة الأولى: أيهما أجمل غرفة كلب "المعلم" في الثكنة أم غرفة المجند في أحياء دمشق الفقيرة؟

السَلَمية مدينة معروفة، تقع إلى الشرق من حماة، هجرها قسم من أهلها في أواخر خمسينيات القرن العشرين، بعد أن جفّت المياه الجوفية فيها بسبب الاستخدام الأرعن لضخ المياه وسقاية القطن.

انتسب المهاجرون إلى القوات المسلحة وأجهزة الأمن ووظائف الدولة. وعندما لم تستطع أجهزة الدولة في أواخر سبعينيات القرن الماضي استيعابهم - كما هو الحال بالنسبة إلى غيرهم - اتجهوا للعمل في مؤسسات القطاع العام. وبعد أن توقفت هذه المنشآت عن قبول اليد العاملة الجديدة، في أواخر ثمانينيات القرن العشرين، بدأ الشباب - في السلمية كما في غيرها - يبحثون عن أعمال متنوعة، منها المنتج ومعظمها غير منتج أو هامشي .

تتميّز السلمية وقراها بارتفاع مستوى الثقافة وحب المطالعة والحوار الذي ورثوه على ما يبدو من تراثهم الإسماعيلي. وقد زرت السلمية في ربيع 1977 محاضرًا في المركز الثقافي العربي. وبدا واضحًا كثافة الحضور وحبهم التزوّد بالمعرفة ورغبتهم في النقاش. وكونهم يعيشون على أطراف المعمورة، فإنّ كرم أهل البادية كان جليًا في طباعهم، وتجلى ذلك في حفلة العشاء العامرة باللحم المشوي وأقداح "حليب السباع" التي تُطلق اللسان على عواهنه للحذر، فكيف بأهل السلمية الشغوفين بالنقاش الفكري السياسي؟

أحد شباب السلمية[3]، وهو معاون مهندس في معمل الإطارات (الكاوتشوك) في حماة، التقيته بعد المحاضرة بعدة سنوات، وزرته في غرفته في دمشق أثناء تأديته خدمة العلم. غرفته المستأجرة في أحد الأقبية لا ترى النور والشمس، ويدخلها الهواء من طاقة صغيرة في أعلى الغرفة. روى هذا الشاب المجنّد أنه كان سائرًا في الثكنة فشاهد بيتًا صغيرًا أنيقًا مخصصًا لإقامة كلب "المعلم" (الضابط) قائد الثكنة. وعندها صاح الشاب بلا وعي: "يا إلهي، هذا الكلب يعيش في غرفة أفضل من غرفتي بعشرات المرات".

بعد انتهاء خدمته العلم بمدة، توقف معمل الإطارات وأصبح الشاب عاطلًا عن العمل، فوجد نفسه مدفوعًا ومرغمًا على ممارسة أحد النشاطات الطفيلية، المتمثّل ببيع الدخان المهرّب ... وبعدها ألقى عصا التسيار في إحدى دول الخليج للعمل فيها، وتغيّر وضعه من حال إلى حال.

الحالة الثانية: حول الطبقة العاملة وهوامشها الطفيلية

عند الحديث عن بنية الطبقة العاملة وتركيبتها النوعية في سورية، أثناء تكوّن هذه الطبقة في منتصف القرن العشرين قبل أن تحلّ بها المصائب، لا يكفي معرفة وضع العامل ومقدار ما يتقاضاه من أجر، بل لا بدّ من التعرف إلى أمور عدة منها:

- الأملاك أو الأموال التي ورثها العامل عن والديه .

- عدد أفراد الأسرة اليافعين الذين يتقاضون أجرًا، أو يقومون بأعمال هامشية أو طفيلية تؤدي إلى زيادة دخل الأسرة وتحسين أوضاعها، والحلم بالصعود نحو الأعلى في السلم الاجتماعي.

روى لي أحد الأصدقاء[4]، وهو ذو باع طويل في معرفة أحوال الناس وتحليلها. وأنقل ما ذكره الصديق عن حالة أحد العمال المقيم بجواره في أحد أحياء البؤس إلى الجنوب من دمشق ما يلي:

---

3 شاب من السلمية، مقابلة شخصية، دمشق.

4 صديق الكاتب، مقابلة شخصية، دمشق، 1989/9/25.

عامل أصله فلاح من حوران، عمل في شركة الدبس للنسيج بدمشق، وكان أجره الشهري مع التعويض العائلي مقدار 1800 ليرة سورية، وهو يعيل أسرة مؤلفة من ثمانية أفراد بمن فيهم الزوجة.

ثلاثة من أولاد العامل يقومون بأعمال هامشية تؤدي إلى زيادة دخل الأسرة ما يعادل أربعة أضعاف راتب الأب، وهم على التوالي:

- الابن البكر ترك المدرسة في الصف الثامن، وشرع يبيع الدخان المهرّب في الشوارع، ووصل ما حصل عليه من ربح أكثر من ألفي ليرة سورية.
- الابن الثاني ترك المدرسة، وبدأ يشتري ربطة الخبز بسعرها الرسمي 7 ليرات، ويبيعها بسعر عشر ليرات إلى الفئات الثرية التي لا يرغب أفرادها في الوقوف مدة طويلة في صفوف متراصة وغير منتظمة للحصول على ربطة خبز. وهذا الطفل اليافع لا يطمح إلى تعلّم مهنة فيها نفع له وللمجتمع، فقد استأثرت النشاطات الطفيلية بجماع قلبه.
- الابن الثالث لعامل النسيج أخذ يعمل في العطلة الصيفية لعام 1989. وهو في الصف السادس في جمع أحذية البلاستيك القديمة أو المستهلكة من البيوت والشوارع وحاويات القمامة، ويبيعها بالوزن إلى أحد معامل تحويل البلاستيك إلى مزهريات بلاستيكية وما سواها. وبهذه الطريقة تمكن الابن الثالث في العطلة الصيفية من أن يربح أكثر من أخويه.

لا أعلم ماذا حلّ بهؤلاء الفتيان. وبحسب خبرتي، فإنّ روح العمل غير المنتج والهامشي أخذت بمجامع قلوبهم وتفكيرهم. وعلى الأرجح لن يفكروا في شق طريقهم إلى العمل المنتج سواء في الحرف أو في الزراعة. ويلاحظ أنّ قسمًا من القوى الشابة تغلغل في أعماقها النشاط الطفيلي، وأصبح لهذه القوى الشابة قاعدة واسعة في المجتمع، وباتت تهدده بالعواقب الوخيمة.

الحالة الثالثة: بائع الدخان المهرب والموظف في شركة سادكوب الحكومية

نلاحظ ظاهرة استشرت، وتتمثّل بكثرة الشباب الذين يبيعون الدخان (السجاير) الأجنبي المهرّب في الساحات ومفترق الطرق، وعددهم يفوق المئات في دمشق لوحدها .

سألني أحدهم[5] هل أريد شراء الدخان؟ فتظاهرت بالرغبة في الشراء وسألت عن الأسعار، وسرعان ما دخلت إلى قلب الشاب عندما بادرته بالسؤال: ألست من نازحي طبريا؟ فأجاب بالإيجاب، وكانت ملامح وجهه ولهجته تدل على ذلك[6]. ودار حديث طويل بيننا، خلاصته التالية:

عمر الشاب 32 سنة، متزوج وله ثلاثة أطفال، ويسكن مع والديه في حي الحجر الأسود، أحد أحزمة الفقر إلى الجنوب من دمشق. وهو موظف (عامل) في شركة سادكوب لتوزيع النفط، وله إجازة في الحقوق من جامعة دمشق، ويحتل وظيفة رئيس دائرة، إضافة إلى أنه رئيس اللجنة النقابية. يتقاضى راتبًا قدره 3300 ل س. غادر العمل صباحًا تحت ستار مهمة تخص العمل، وجاء إلى ساحة القصور لبيع الدخان الأجنبي المهرّب. يشتري البضاعة من "القادمين" من لبنان ومعظمهم جنود. ثمن "باكيت" أحد الأنواع يشتريه - كما قال - بـ21 ل س ويبيعه بـ25 ل س. قال إنه يربح شهريًّا بين ثلاثة آلاف وأربعة آلاف ل س، وأحيانًا يتجاوز الربح هذا الرقم. معنى ذلك أنّ دخل هذا الشاب من سادكوب ومن التهريب يبلغ سبعة آلاف ليرة سورية، وهو ما يعادل راتب أستاذ جامعة. وعلى الرغم

5 شاب من طبريا، مقابلة شخصية، دمشق، 1989/10/8.

6 درّست مادة التاريخ ثلاث سنوات خلال الفترة (1965-1970)، ولهذا السبب تمكنت من معرفة أصل هذا الشاب، إذ إنّ قسمًا كبيرًا من نازحي الجولان سكنوا في البدء بعد حرب حزيران 1967 في درعا ومحيطها. والطريف أنني كنت أثناء توجيه الأسئلة إلى التلاميذ أسأل: ماذا يعمل والدك؟ وعندما يجيب: لا عمل له، أعرف أنّ والده مهرب للبضائع بين درعا والأردن أو العكس.

من قيمة هذا الدخل، فإنّ ثيابه ليست نظيفة، وملامحه تدل على البؤس. أضاف أنّ ما يربحه من بيع الدخان يدفعه اشتراكًا في إحدى الجمعيات التعاونية السكنية، لأنه يرغب في الانتقال مستقبلًا من بيت والديه إلى بيت حديث.

سألته كيف تتعامل مع زوجتك وأولادك في البيت؟ أتعاملهم بصفتك موظفًا، أم مهرّبًا، أم بائع دخان مهرّب؟

أجاب - على ذمته - أنّ زوجته ووالديه لا يعلمون أنه يبيع الدخان المهرّب، ويتعامل معهم بصفته عاملًا ورئيسًا للجنة النقابية.

سألته: أنا محاضر، إذا استمعت إلى إحدى محاضراتي التي تنتقد التهريب والمهرّبين، وأدعو إلى الحماية الجمركية لإنتاجنا الوطني وبناء صناعة وطنية، وإغلاق بوابة لبنان التي تدمّر اقتصادنا، ألا تكرهني؟

أجاب (والله أعلم إن كان مجاملًا أم صادقًا): لا، أنا مع سياسة تحسين الدخان الوطني، وأتمنى أن يكون من نوعية جيّدة. ولكن ما العمل؟... أريد أن أعيش.

بعد أن ودعته ذهبت واشتريت "كرتونة" أو"صفت" بيض بسعر 75 ل س. فأسرع نحوي، وقال: "لماذا تشتري البيض بـ 75 ل س، وسعره الرسمي (تسعيرته) 55 ل س؟"، قاصدًا من وراء ذلك مداعبتي، وتوجيه النقد إليّ، مبررًا عمله في البيع بطريقة "غير مشروعة".

بعد أسبوع من هذا اللقاء، التقيت شابًا آخر في ساحة بيع الخضرة في حي ركن الدين بدمشق. كان يبيع على الرصيف - ما يُعرف بالبسطة - الدخان والسمنة والجبنة والزبدة، وجميعها مواد مهرّبة من لبنان (وغالبًا بواسطة الجنود الذين يخدمون في الجيش السوري المقيم في لبنان آنذاك ويبيعونها لهؤلاء الشباب). والطريف أنّ هذا الشاب الذي يبيع المواد المهرّبة على قارعة الطريق حاصل على دبلوم من كلية التجارة من جامعة دمشق.

إنّ ظاهرة مهرّبي الدخان وغيره من المواد الآتية من لبنان وبائعيه في الشوارع والساحات أصبحت ظاهرة عامة، تستوعب آلاف الشباب الذين لا يجدون عملًا أو الذين دخلهم لا يكفيهم، ويعدّون هذا العمل وسيلة للعيش. هذه الظاهرة من مؤشرات تهميش الطبقة العاملة الشابة وتحويلها إلى "فئات رثة" لا وعي اجتماعي لديها، ولا حس وطني، ولا أخلاق، ولا قيم، ولا هم يحزنون.

الحالة الرابعة:" بائع الخضار على الرصيف"

شاب عمره 22 سنة[7]، من قرية المشرفة إلى الشرق من حمص، حصل على شهادة الدراسة الثانوية، ثمّ تخرّج في المعهد المتوسط الزراعي آملًا الحصول على وظيفة، لكن من دون جدوى. وعندما تذمّر من وضعه أمام إداريّي المعهد قالوا له: "اذهب بِعْ خضرة". ربّما لعلاقة الخضرة بدرايته الزراعية البسيطة.

غادر هذا الشاب قريته، وألقى عصا التسيار في دمشق، وسكن مع أربعة من رفاقه في غرفة صغيرة في حي القابون إلى الشمال من دمشق أجرتها 520 ل س. أخذ هذا الشاب يشتري الخضرة يوميًا من سوق الهال الجديد بمبلغ يقارب 500 ل س، وينقلها بسيارة شحن صغيرة (سوزوكي) إلى ساحة القصور حيث "يبسّط" (يعرض) بضاعته على جانب الطريق. وإذا لم يوفّق في بيع كل شيء، يعيده إلى سوق الهال، ويعود به في اليوم التالي.

عندما التقيته، كان يبيع البندورة والخيار والكوسا. لم يكن لديه ميزان، ولهذا كان يستخدم ميزان جاره المُرَخّص له بالبيع على الرصيف. قال الشاب إنّ ربحه يراوح بين 100 و150 ل س. ولكن إذا أتت شرطة البلدية، تصادر له البضاعة لأنه لم يحصل على رخصة، وعندها يخسر من رأس ماله.

7 شاب، مقابلة شخصية، ساحة القصور- دمشق، 1989/10/8.



سألته: ما هو هدفه في هذه الدنيا؟ وكيف ينظر إلى المستقبل؟

أجاب: إنّ هدفه الإنفاق على إخوته الثلاثة الصغار وتعليمهم، وهو لا يفكر في الزواج أو غيره من الأمور.

يطفح وجه الشاب بالبراءة، ويتمتّع بصحة جيّدة وقوة عضلية بادية في حركاته. فأسفت على هدر هذه الطاقة، وضياع هذا الشاب في أعمال غير منتجة، يمكن أن يقوم بها ابن الستين سنة.

وليست حالة هذا الشاب نادرة، بل هي ظاهرة عامة منتشرة في كل مكان. فساحات المدن وشوارعها تعجّ بهؤلاء الشباب الذين يزاولون أعمالًا هامشية، ولا يلبثون أن يتحولوا إلى بضاعة معروضة للبيع لمن يدفع الثمن.

الحالة الخامسة: أصوات تئن في مؤتمر الخدمات الطبية النقابي[8]

بدأ أحد النقابيين بكلمة سياسية عامة، لا جديد ولا محتوى لها، وهي عادة متبعة عند النقابيين المتحدثين باسم السلطة والمتطلعين إلى ما تقدّمه لهم من امتيازات.

قال أحدهم: "اللجان النقابية في مستشفيات الجامعة لا تأخذ دورها. هناك خلل في العلاقة بين النقابة ورب العمل".

قال ثان: "المريض الذي يدخل إلى المشافي، وهو غير مدعوم ومن دون واسطة، يُهمل. أحد المرضى بقي في المستشفى الجامعي عشرين يومًا من أجل إجراء عملية فتاق، وخرج من المستشفى من دون إجراء العملية، بسبب وجود متسلطين لا يعملون إلّا عن طريق الواسطة".

أكثرية المؤتمرين رفضت فرض نسبة 1 في المئة من راتب النقابي بدلًا من ثلاث ليرات سورية. إحدى الممرضات قالت: "إنّ قطع واحد في المئة من الراتب اشتراكًا للنقابة معناه سرقة لقمة العامل. ليس هدفنا خلق بورجوازية جديدة في النقابة، من جراء قطع واحد في المئة من الراتب ... نحن نطالب بالموازنة بين الأسعار والأجور".

النقابيون الجالسون على منصة القيادة كانوا يناورون من أجل اقتطاع الواحد في المئة من أجور العمال "لصالح العمل النقابي" بحسب قولهم، ولكنهم أخفقوا في نيل موافقة أكثرية الأعضاء ... أحدهم قال: "هناك تناقض بين من يركبون المرسيدس (إشارة إلى مسؤولي السلطة) ومن لا يجدون مكانًا في الباص. لم تعد الناس تثق بالنقابات".

الحالة السادسة: جامع النفايات

ذكر اسمه[9] من دون شعور بالإحراج. وهو من مواليد 1977 في دمشق، ولكن والده من النازحين من إحدى القرى المطلة على جسر بنات يعقوب في الجولان. وهو يقوم بجمع الأشياء "الثمينة" من حاويات القمامة، ويبيعها لمن يقوم بإعادة تصنيعها. زوجته لا تعمل. أخته الكبيرة خديجة تشتغل في معمل البلاستيك، وأجرتها الأسبوعية 400 ل س. أخوه نوح في الصف الرابع، اخته آمنة في الصف الأول، أخته عائشة صغيرة لم تدخل المدرسة بعد.

في حالة أخرى مشابهة، شاهدت رجلًا يتردد مع ابنه ليجمع "الثمين" من حاوية القمامة قرب بيتنا في حي العدوي. وبعد مدة أخذ الصبي يأتي بمفرده من دون أبيه بعد أن تعلم "المهنة". لاطفته وتحدثت معه وتبيّن لي أن في عقله خللًا بسيطًا. طلب مني إعطاءه أكلًا أو مواد تموينية. ذكر لي أن أهله يسكنون خارج دمشق إلى الجنوب من السيدة زينب، وبيتهم "ملكهم" وهو مؤلف من غرفتين ومطبخ وبيت

---

8 انعقد في دمشق في 1981/2/7 في مبنى اتحاد نقابات عمال دمشق.

9 شاب دمشقي، مقابلة شخصية، قرب الحاوية - حي العدوي - دمشق، 1992/4/8.

حوش، أي أرض دار. وفي هذا الحوش بئر يضخون الماء منها للشرب والاستعمالات المنزلية. الكهرباء "يسرقونها" بحسب تعبيره من خط الدولة، كما هو حال معظم القاطنين في هذه التجمعات السكنية العشوائية غير المرخصة.

هذا الصبي يجمع، كما ذكر لي، البلاستيك الذي يسميه الشمع، ويبيع الكيلوغرام بـ 11 ل س. كما يجمع الخبز اليابس ويبيع الكيلوغرام بـ 4 ل س، والألومنيوم بـ 12 ل س، والنحاس بـ 16 ل س. وأردف أنه يحصل مع والده يوميًا على 150 ل س.

الحالة السابعة: "الزبّال" عامل التنظيفات

الاسم (س)[10] من مواليد 1959 في إحدى القرى المطلة على الضفة الشرقية لبحيرة طبريا، وهو من النازحين بعد احتلال الجيش الإسرائيلي الجولان في حزيران 1967. وبعد حديث قصير، دعوته لشرب فنجان قهوة في حديقة منزلي.

كان والده فلاحًا قُتل أثناء احتلال الجيش الإسرائيلي الجولان عام 1967. ولم يكن (س) مسجّلًا في دائرة النفوس بعد ولادته، وبقي مكتومًا حتى نزوحه من قريته مع أمه وإخوته من الجولان إلى دمشق. سكنوا في برزة في إحدى شقق الأبنية العظم، أي غير مكتملة البناء مثل غيرهم من النازحين.

دخل (س) المدرسة الابتدائية، ووصل إلى الصف السادس، وعندما اكتمل عوده شرع في العمل أجيرًا في مهن الحدادة، والنجارة، والبلاط. وعندما بلغ الرابعة عشرة من عمره التحق بالعمل الفدائي، وبقي ثماني سنوات إلى أن أصيب برجله فترك العمل الفدائي. وعلى الأثر استُدْعي لخدمة العلم لمدة أربع سنوات قضاها في خدمة شاليهات الضباط على الساحل السوري. بعد خدمة العلم، عمل لمدة ثلاث سنوات مع شركة قاسيون الحكومية للبناء، وكانت تضمّ أعدادًا كبيرة من العمال النازحين من الجولان غير الموصوفين (ليس لديهم خبرات). وشركة قاسيون شركة إنشائية، ظهرت مع عدد من الشركات العامة في سبعينيات القرن العشرين، واستوعبت فائض اليد العاملة آنذاك. بعدها عمل (س) في "البلدية" بحسب تعبيره، أي عامل تنظيفات، يعمل في الليل بأجر شهري قدره 2700 ل س. وذكر أنه في عدد من ساعات النهار يبحث عن "ضالته" من منتجات البلاستيك، والنايلون، وعلب التنك، وأشياء "ثمينة" أخرى، يبيعها للمعامل التي تعيد تصنيعها. والمعدل الشهري لما يحصل عليه من نقود قرابة 2500 ل س.

تزوج (س) عام 1989 من ابنة عمه، وهي أمّية وكانت عاملة زراعية قبل الزواج وتوقفت عن العمل. وأردف موضحًا: "كرامتي الشخصية لا تسمح لي بتشغيلها لا هي ولا أختي"، كما ذكر حرفيًا. أنجب (س) في مدة قصيرة بين عامي 1989 و1992 صبيّين وبنتًا كان عمرها أثناء الحديث معه شهرًا.

بعد زواج (س) ترك (انفصل عن) أهله واستأجر في ضواحي دمشق غرفتين بمبلغ مئة ل س. ثمّ شرع في بناء غرفتين ومطبخ وحمام من دون رخصة من البلدية. والواقع أنّ البلدية لا وجود لها في المنطقة التي يعمّر فيها إلى الجنوب من مقام السيدة زينب. بلغت تكلفة البناء 125 ألف ل س، واستغرق البناء مدة سنة وخمسة أشهر. وكانت الأعمال العادية أثناء البناء يُنفّذها (س). يحصل (س) على الماء من بئر جيرانه، أمّا الكهرباء فهي سرقة من خطوط كهرباء الدولة. وهذه ظاهرة عامة، كما ذكرنا، موجودة في كل مكان من أماكن السكن العشوائي المحيطة بدمشق والمبنية بلا رخص. وفي هذه الأحياء، تسكن أعداد هائلة من البشر، يمكن للباحث المتواضع القدير أن يدرس حالتهم الاجتماعية.

على الرغم من أنّ (س) وصل إلى الصف السادس، فإنّه نسي القراءة والكتابة، شأنه شأن عشرات الآلاف من أقرانه الذين تسربوا من المدارس ونسوا بعد مدّة ما تعلّموه. يسمع (س) أحيانًا إذاعة صوت الجبل وإذاعة "مونتي كارلو "ذات الشعبية الواسعة. وعندما سألته بصفة

10 عامل تنظيفات، قرب الحاوية - حي العدوي - دمشق، 1992/5/25.

غير مباشرة وبطريقة دبلوماسية عن شعوره ورأيه في التهميش، كان جوابه أبيًّا مع اعتداد بالنفس. وحول مستقبله أجاب: "من جدّ وجَد، ومن سار على الدرب وصل. ممكن ابني يسكن في المستقبل هنا في حي العدوي إذا علّمته". وأضاف: "أنا عمّرت غرفتين وبعتهم وحسّنت وضعي".

الحالة الثامنة: "مغمسة بالدم لقمتنا"[11]

قالت إحداهنّ: "الأجر البالغ 500 ل س لا يكفي عائلة مؤلّفة من خمسة أفراد. الرأسمال الطفيلي يلتهم كلّ شيء". قال أحدهم: "كثير من العمال يتركون العمل في القطاع العام للبحث عن اللقمة الشريفة. نرغب في استقرار العمال وعدم تشريدهم. فالأجور متدنّية والغلاء فاحش...". قال أحدهم: "في الثورة الفرنسية قيل لهم روحوا كلوا كاتو. فمن أين نشتري الكاتو؟ ... زِيدت الرواتب ولكن الأسعار ارتفعت أكثر ... هذه بدها مطالبة وليس كتابة فقط".

أحدهم قال: "نحن عمال لسنا معلقين ولا مطلقين". وذلك في معرض حديثه عن التأمينات الاجتماعية. أحد عمال شركة قاسيون طالب بالأمور التالية :"الكسوة، والإجازات، وعدم الفصل من الخدمة، وأخذ طبيعة العمل، وحساب العمل الإضافي وفق معدل الأسعار الحالية، وتأمين النقل، ومراعاة العامل المتقدم في السن".

كنت بصفتي مستمعًا وناقلًا للمهم مما أسمع، أشعر أنّ أحاديث العمال هذه نابعة من القلب، لا تَصَنّعًا ولا مواربة ولا تزلّفًا للسلطة. وبدا واضحًا أنّ هذه الشرائح الاجتماعية جائعة وبائسة.

أحد عمال التنظيفات قال: "نحن طبقة مسحوقة، نطلب رغيفًا نظيفًا في يد نظيفة. هناك وساطات ورشاوى تؤثّر علينا...".

تركّزت تساؤلات عمال الدولة والبلديات ومطالبهم في ثلاثة أمور: الوضع المعيشي والاقتصادي السيّئ، والخدمات القليلة التي تقدمها النقابة، ووضع العمال في شركة جبل قاسيون التي تضم أكثر من سبعة آلاف عامل. ولوحظ أن تذمّر هذه الفئات المسحوقة يختلف في جوهره عن تذمر البورجوازية الصغيرة ذات المطالب الأخرى. كما لوحظ أنّ قادة النقابة حاولوا امتصاص نقمة العمال وتذمرهم، بأساليب وطرق بدا واضحًا أنّ الجالسين على المنصة يتقنونها.

جرى الحديث كثيرًا أثناء المؤتمر عن دور الوساطات في الإفساد، وعن مشاعر الخيبة ممن ليس له سند يوصله إلى حقه. وننقل ما قاله أحد العمال: "في الوساطات ألو يا فلان دبرلي فلان. أو يأخذ كرت فيذهب إلى شاليهات العمال في البسيط. نحن بدنا شي أهم من الشاليهات، بدنا صيدليات ومستشفيات... إلخ".

الحالة التاسعة: من مهندس زراعي إلى مساعد مصور ودهّان[12]

(س) من مواليد 1956، تخرّج في كلية الهندسة الزراعية عام 1980. وقام بخدمة العلم لمدة سنتين، ثمّ عمل مهندسًا زراعيًا في محافظة السويداء لمدة خمس سنوات. تزوج من فتاة عام 1985 حاصلة على شهادة البكالوريا، وتدرس في كلية الحقوق في الصف الثاني. وبعد الزواج، تركت الدراسة وأنجبت طفلين، وهي الآن ربة منزل.

وجد (س) أنّ راتب المهندس الزراعي لا يمكن أن يعيله مع عائلته. وبحسب تعبيره قال: "ما عادت توفي معي". فاستقال من الوظيفة بصفة مهندس، وأخذ يعمل مع أخيه "مساعد مصوّر فيديو"، إذ ينضمّ ناقلًا أشرطة الكهرباء وراء مصور الفيديو في الحفلات. وتبلغ أجرته الشهرية من هذا العمل المسائي عندما تتوافر الحفلات مقدار 5000 ل س، في حين أنّ راتبه الشهري بصفة مهندس لم يتجاوز 4000 ل

11 مقتبسات من مؤتمر نقابة مستخدمي الدولة والبلديات المنعقد في 1981/2/18، في مبنى اتحاد نقابات عمال دمشق.

12 شاب دمشقي، مقابلة شخصية، دمشق، 1992/5/2.

س. إلى جانب ذلك، قام (س) بعمل دهّان في البيوت، وكانت هذه مهنة والده سابقًا . يُحَصّل (س) من مهنة الدهّان من ألفين إلى ثلاثة آلاف ل س شهريًا. معنى ذلك أنّ أجره تضاعف مقارنة بالعمل في الهندسة الزراعية، مع ملاحظة أنه في عمله الجديد يبذل جهدًا يفوق ثلاثة أو أربعة أضعاف الجهد في الهندسة الزراعية.

يقطن (س) في بيت بالأجرة في دمشق مؤلّف من غرفتين ومطبخ في دار قديمة. وأمله في الحصول على بيت مُلك مغلقة أبوابه، فما يتقاضاه لا يكاد يكفي الحاجات اليومية.

الحالة العاشرة: "مهنة الدِّهانة ومشاعر التهميش"

الاسم أبو إلياس[13] من مواليد 1951 في بلدة صدد إلى الجنوب الشرقي من حمص. كان والده عامل نول يدوي يصنع البسط و"العبي" (العباءات). وكانت هذه مهنة معظم سكان صدد، فقد كان أفراد العائلة جميعهم يقومون بتحويل صوف الغنم يدويًا إلى خيوط، ومن ثمّ حياكته وبيعه إلى البدو والفلاحين في القرى المجاورة. وبعد تعثّر مهنة الحياكة بسبب تغيّر الأزياء ومنافسة الأنوال الآلية للنول اليدوي، أخذ أهالي صدد في الهجرة إلى لبنان ومدينتي حمص ودمشق للبحث عن العمل والوظيفة.

بعد هجر مهنة الحياكة، عمل والد أبي إلياس عاملًا زراعيًا في لبنان، ولحق به ابنه البكر الذي أنهى الصف الخامس للعمل معه. وبعد مدة، انتقل الابن البكر إلى دمشق، وعمل في أحد معامل "الكازوز"، ثمّ في الشركة الخماسية للنسيج، وتزوج ممرضة، وسكن في غرفة ملك لأهل الزوجة.

أمّا محدّثنا أبو إلياس، فأتمّ دراسة الصف التاسع في صدد، ثمّ يمّم شطر دمشق، وسكن مع أخيه، وبدأ يعمل في مهنة الدِّهانة حتى تاريخ اللقاء.

تزوج أبو إلياس فتاة خريجة المعهد المتوسط الصحي، وهي تعمل في وزارة الصحة براتب شهري قدره 3000 ل س. أمّا أجرة أبي إلياس فهي يومية وتصل أسبوعيًا إلى 5000 ل س إذا توافر العمل. وليس لأبي إلياس أي ضمان صحي أو تأمين.

يسكن أبو إلياس أثناء اللقاء به في حي الدويلعة الفقير إلى الجنوب الشرقي من دمشق. والمساكن في الدويلعة غير مرخصة للبناء من بلدية دمشق. يسكن أبو إلياس في غرفة أجرتها 600 ليرة، وهي ملك لقريب له من صدد. مالك البيت كان شرطيًا استطاع بناء البيت والسكن فيه وتأجير الغرف الزائدة إلى أبناء بلدته. وفي تاريخ اللقاء كان يسكن في الدويلعة أكثر من 600 شخص من صدد يعملون جميعهم في مهنة الدِّهانة. وعلاقتهم ببعضهم قوية، وغالبًا ما يتمّ الزواج من داخلهم. فكأنّ قسمًا من صدد انتقل إلى دمشق، بعد تغيير أداة العمل من مكوك النول إلى فرشاة الدهّان.

رفيق أبي إلياس واسمه جوزيف هو دهّان أيضًا ومن مواليد دمشق عام 1965، ولكن جذوره تعود إلى صدد ويعدّ نفسه صدّيًا. فقد قدم والده إلى دمشق عام 1959، وتطوع في الجيش وأنجب خمسة ذكور وبنتًا، وتوفي في سنٍ مبكّرة. ولذا فإنّ جوزيف وأخاه الذي يعمل في فندق الفاندوم يعتقدان أنّهما مسؤولان عن تربية إخوتهما بمساعدة راتب أبيهما التقاعدي. وكان الوالد تمكّن، بفضل التوفير من راتبه في الجيش، من بناء غرفتين مع منافعهما في الدويلة. ويفكر جوزيف في بناء غرفة على سطح الغرفتين، لعله يتمكن من الزواج إذا توافر السكن.

حصل جوزيف على شهادة البكالوريا، وانتسب إلى الجامعة قسم اللغة الفرنسية. ولكنّ ضيق ذات اليد وصعوبة تعلّم الفرنسية دفعتاه إلى ترك الدراسة الجامعية والانصراف إلى مهنة الدِّهانة.

13 أبو إلياس، مقابلة شخصية، بلدة صدد - جنوب شرق حمص، 1992/5/28.



وعندما سألت جوزيف، وهو مثقف ويقرأ كتب الأدب والروايات، عن عدم تمكّن "الصدّية" من التحول إلى متعهدين للدهّان في البيوت، أجاب: "إنّ العزلة وعدم معرفة الناس في الأحياء الغنية والمتوسطة هي التي تجعلهم مجبرين على العمل تحت إشراف متعهد له صلات، وكان في الأصل دهّانًا وتحول إلى متعهد، ولكنه كثيرًا ما يشاركهم العمل".

هؤلاء "الصدّية" الذين سكنوا في الدويلعة والطبالة وأكثرية سكانها مسيحيون، بنوا علاقات حسنة مع الحوارنة المسيحيين القادمين من سهل حوران وجبَله (جبل العرب).

وعلى الرغم من ضعف خدمات البلدية في هذه الأحياء العشوائية، وعدم وجود مرافق عامة فيها، فإنّ أبا إلياس وجوزيف أكدا أنهما لا يشعران أنهما مهمّشان. فهما بحسب نظرتهما يعيشان في حي مستوى الناس الاجتماعي فيه متشابه، والجميع أصحاب مهن أو موظفون صغار. وملّاك هذه البيوت المؤلفة من طابقين وغير المرخصة من البلدية يسكنون مع المستأجرين ومستوى الجميع متماثل. ولا يوجد في الحيين مطاعم أو نوادٍ، وهم يقضون أوقات الفراغ في الزيارات وشرب الشاي أو "المتّة" ولعب ورق الشدّة.

الحالة الحادية عشرة: "التهميش ليس أزليًّا"

كان والد حسن[14] فلّاحًا فقيرًا توفي عام 1970 .وعاش بفضل مساعدة أخويه إلى أن بلغ أشدّه. وبعد أن أنهى حسن الخدمة العسكرية عام 1977، كان حائرًا لا يعرف ما يعمل. وبحسب تعبيره: "طلعت من الجيش وأنا أضرب كف على كف"، تعبيرًا عن غموض مستقبله. ولكنّ أبواب العمل كانت في أواخر السبعينيات مفتوحة أمام الشباب فتوظف في الأعمال الإنشائية لمدة 13 شهرًا، ثمّ في الشركة العامة لتنفيذ المشاريع الصناعية في السويداء. بعد ذلك عمل محاسبًا لمدة أربع سنوات في الشركة العامة للبناء بدمشق، واستأجر غرفة في مخيم اليرموك مع أمه وأخته اللتين كان يعيلهما.

في ربيع 1988، ذهب حسن إلى دبي، وعمل في أحد الفنادق مستفيدًا من خبرته السابقة قبل خدمة العلم وبعدها، فقد عمل بين الحين والآخر في المقاهي، والتحق بثلاث دورات لتعلم اللغة الإنكليزية. عن شعوره في الخليج قال: "في لحظة من اللحظات تشعر نفسك لا شيء، وكنت أشتاق لشخص أشاكسه". ومن حصيلة العمل في دبي بنى بيتًا في قريته من أربع غرف ومنتفعاتها، وعقد خطبته على معلمة، وهو يفكّر لمّا التقيته في شراء محل تجاري صغير (دكان) أو مكتبة، والإقامة في قريته.

من خلال لقاءاتي مع كثير من شباب محافظة السويداء، يتبيّن في ما له علاقة بموضوعنا، ما يلي: يقيم (يعمل) في بلدان الخليج أكثر من ثلاثة آلاف شخص (شاب) من الدروز. القاسم المشترك بين هؤلاء هو العودة إلى "الجبل" أي جبل الدروز[15]. و"الجبل "عندهم يصل حد التقديس، وبناء بيت في الجبل هو أول أمنية للمغترب[16]. والبيت يجب أن تتصدره غرفة واسعة مفروشة وفق العادات، تسمّى "المضافة"، وهي رمز الوجاهة وإثبات الذات، وفيها تقام الولائم (العزائم)، وهي من العادات الاجتماعية المتأصلة لديهم.

واللافت للنظر أنّ من كان مهمّشًا قبل السفر يسعى بعد عودته لمحو تاريخ تهميشه وفقره عن طريق الإسراف في فرش المضافة، والإنفاق على الولائم، والتباهي بالسيارة الفارهة، لدفن ماضيه المهمّش قبل سفره من جهة، وتناسي وضعه الأكثر تهميشًا في بلدان الخليج من جهة أخرى.

---

14 حسن، مقابلة شخصية، محافظة السويداء، 1990/5/20.

15 المقصود بالجبل هو جبل الدروز الذي تحوّل اسمه عام 1937 إلى جبل العرب، تأكيدًا لروح الوطنية المنتعشة في أرجاء سورية في تلك الفترة. وتاريخيًا، كان الجبل معروفًا باسم "جبل حوران"، وكاتب هذه الأسطر أنشأ كتاب **العامية والانتفاضات الفلاحية في جبل حوران (1850 - 1918)**، عن ثورة الفلاحين الدروز ضد مشايخهم عام 1888، المعروفة بالعامية.

16 وهذه الحالة تسري أيضًا على مغتربي دروز جبل حوران إلى فنزويلا، وحلمهم بناء بيت في "الجبل".

وهذا ما أكده حسن بأنه مرّ بعدد من مراحل حياته شعر فيها بأنه مهمّش. أي إنّ التهميش يمكن أن يستمر لفترة ثمّ يزول، وكثيرًا ما يطلّ برأسه من جديد.

أثناء جولاتنا الميدانية في منتصف ثمانينيات القرن العشرين، لكتابة تاريخ الفلاحين، لاحظنا أنّ أعدادًا كبيرة من العائدين من بلدان الخليج يحملون في قرارة أنفسهم عُقد التهميش الذي عانوه في بلدان النفط. ونضرب بعض الأمثلة على ذلك:

- مناطق وادي الفرات: نرى أنّ العائد منها، وجيوبه مليئة، يسعى للزواج من ابنة شيخ عشيرته، وينفق ما جمعه على "سياق عروسه" والحفلات التي يقيمها، ثمّ يعود ثانية إلى الخليج فارغ الجيوب.
- جبال القلمون: ثمّة أمثلة لا تحصى عن سلوك العائدين وتصرفاتهم، وهم يتعنترون ويبذخون بلا وعي، لتغطية ما عانوه قبل السفر إلى الخليج وأثناءه.
- سهل حوران: التقيت فيه عددًا من العائدين من الخليج، وهم ينفقون بلا حساب على مضافاتهم و"عزائمهم" ويقومون بتصوير ذلك على الفيديو للتباهي أمام ضيوفهم.

ويملك كاتب هذه الأسطر عشرات الأمثلة عمّا شاهده أثناء جولاته الميدانية في الأرياف السورية.

الحالة الثانية عشرة: الإنجاب والتهميش في قرى "البدو المستوطنين"

عند سؤال أم جاسم[17] عن عمرها، أجابت: "عمري والله ما بعرف أربعين خمس وأربعين". وهي من عشيرة "حرب" إحدى العشائر المتنقلة إلى الشرق من غوطة دمشق، ثمّ استقرت في أوائل الستينيات في عدة قرى من المرج منها البياضية بالقرب من مطار دمشق الدولي.

والدها راعي غنم، وتنقل كلامها: "كان راعي يشارك الشوام. الشامي يعطي الغنم للبدو، ومن كل 12 فطيمة اثنتين للراعي. كان عندنا جمال يرجدون (ينقلون على ظهورها) عليها الزرع بالأجرة. أيام الوحدة (تقصد الوحدة السورية المصرية بين عامي 1958 و1961) انتهت الجمال. مع بيوت اللبن انتهت الجمال[18]. كان عندنا على دور أَبُوي 3 جمال".

مضى على زواج أم جاسم - أثناء الحديث معها - 23 سنة. وزوجها كان راعيًا ومن عشيرتها، عشيرة حرب. عند زواجه كان يسكن بيتًا من اللبن مؤلفًا من ثلاث غرف. وبعد أن كثر أولاده وكبروا قاموا مكان والدهم في رعاية الغنم. يشرف زوج أم جاسم على تربية أربع بقرات، يبيعون حليبها إلى جامعي الحليب الذين يبيعون الحليب في دمشق. وقد استخدمت تعبير الإشراف على تربية البقر، مع العلم أنّ العبء الحقيقي في رعاية البقر يقع على كاهل أم جاسم.

التقينا أم جاسم في إحدى مزارع المليحة في غوطة دمشق، وهي تجمع الحشائش للبقر. وبعد أن ملأت كيسًا كبيرًا، حملته على ظهرها، وسارت في اتجاه بيتها في قرية البياضية التي تبعد مسافة طويلة عن المزرعة.

يعمل في هذه المزرعة بالأجرة في المليحة ابنا أم جاسم. وعندما سألتهما لماذا لا يساعدان أمهما في نقل كيس الحشيش من المزرعة إلى بيتهم في البياضية؟ أجاب أحدهما: "عيب نحنا نشتغل هيك شغلة .وإذا أردنا مساعدة أمنا هي ترفض". وهذه ظاهرة عامة عند الفلاحين من ذوي الأصل البدوي الذين يتركون هذه الأعمال للمرأة، وهي لا تجد غضاضة في هذا العمل. والمرأة لا تشعر بأنها مهمّشة أو مضطهدة فهذا، في اعتقادها، هو قدرها، وليس لديها أي طموح إلى تحسين وضعها. وأثناء النقاش علّق أحد أبنائها: "هذه حياتنا ونحن مبسوطين فيها". أي إنهم مسرورون من هذه الحياة على هذا النحو.

---

17 أم جاسم، مقابلة شخصية، 1992/6/20.

18 تقصد عندما بنينا البيوت من اللبن وتركنا الخيام، بعنا الجمال التي انتهى دورها مع حلول السيارة محل الجمال في النقل.

لأم جاسم ابنة عمرها (18 - 19) سنة، وزواجها مرتبط بزواج أخيها، وهي تقول بحسب ما نقلت أمّها: "بعد أن أفرح في أخي أتزوج". وهذه البنت عاملة زراعية بالأجرة. وهي ليست وحدها تمارس هذه المهنة، ففي البياضية أكثر من مئة بنت يعملنَ عاملات زراعيات في بساتين الغوطة الشرقية. ويوجد في قرى المرج إلى الشرق من الغوطة نساء ذوات نفوذ يقمن بدور الوسيط بين الفتيات الراغبات في العمل وصاحب المزرعة الباحث عن قوة عمل موسمية. ويُطلق على هؤلاء النسوة اسم "معلمة"، وهي التي تجمع الفتيات أو النساء وترسلهنّ إلى أماكن العمل في بساتين الغوطة وتأخذ عمولة خمس ليرات عن كل عاملة تأتي بها إلى بساتين العمل. وأعداد العاملات الزراعيات كبير، وبعضهنّ يأتي من قرى ريف دمشق الفقير، والأخريات من الفلاحات ذوات الأصل البدوي من المرج. وما تجمعه العاملة الزراعية، إمّا أن يبقى لها، وإمّا يأخذه والدها، وغالبًا ما تجري القسمة بين الأب وابنته. أمّا بعد زواج الفتاة، فيتعلّق عمل المرأة برغبة الزوج أو الحاجة إلى النقود.

أولاد أم جاسم مهيؤون نفسيًا للعمل في مزارع الغوطة، وهم لا يشعرون أنهم مهمّشون، ويبدو السرور والبهجة على محياهم، ويجدون أنّ وضعهم أفضل بألف مرة من الأجيال التي سبقتهم، وكانت تعيش في الخيام مترحلة لرعي الغنم أو الجمال.

لأم جاسم ثمانية بنين وبنات وأصغرهم عمره سنتان، وكما بدا لي أنّ المولود التاسع على الطريق. لا تختلف حالة أم جاسم عن حالة 150 بيتًا (أسرة) تسكن في قرية البياضية وعدد من القرى المجاورة لها. والأسرة هنا تتألف من 10 إلى 12 فردًا، وهي متماسكة عمومًا، تشدّها تقاليد بقايا نظام الأسرة الأبوية (البطريركية). وغالبًا ما تبقى الأسرة متماسكة ويبقى الشباب بعد الزواج يعيشون في كنف والدهم وسلطته الضعيفة أو القوية. ويلاحظ من ناحية أخرى أنّ كثيرًا من الشباب أخذوا بعد الزواج ينفصلون عن آبائهم، إذا كانت أوضاعهم المالية تسمح بذلك. ويبقى شيخ العشيرة وقد تحوّل إلى مختار للقرية، يقوم بحلّ المشكلات الصغيرة، ويعيش على أكتاف أولاده. وتكاد تنعدم الفروق الاجتماعية (الطبقية) داخل هذه القرى.

الحالة الثالثة عشرة: الإنجاب والتهميش في قرى سهل الغاب

(س)[19] من مواليد 1922 في إحدى القرى الجبلية المطلة على سهل الغاب. ورث (س) عن والده بيت سكن ريفيًا وكرمًا زيتونًا وكرم عنب. لم يدرس عند الخطيب في "الكُتّاب"، ودخل يافعًا ميدان العمل في إحدى مزارع سهل الغاب. وبعدها اشتغل في تهريب الدخان من الساحل إلى الصقيلبية عاصمة الغاب، ومنها يُنقل إلى حماة. كانت شركة الريجي تحتكر زراعة الدخان (التبغ) وتصنيعه. ولكنّ مهرّبي الدخان كانوا متفقين مع مخافر الدرك على دفع عشر ليرات سورية عن كل نقلة دخان تمرّ محمّلة على الدواب. بعد قضاء زمن في التهريب، عاد (س) إلى العمل بأجر في الزراعة. وبعد صدور قوانين الإصلاح الزراعي حصل في منتصف الستينيات على أرض من الإصلاح الزراعي يدفع عنها سنويًا أجرًا زهيدًا.

انجبت زوجة (س) 14 ولدًا، تسعة ذكور وخمس إناث. ولدينا قائمة بعمل كل منهم، ونكتفي بالخلاصة والانطباع العام عن هذه الأسرة الكبيرة التي يعمل ذكورها الكبار في المدن بدخول محدودة، وتعيش الأسرة بفضل أرض في الغاب مساحتها 25 دونمًا مستأجرة من الإصلاح الزراعي بسعر زهيد فيما يُعرف بالرخصة، وتُزرع قطنًا وشوندرا وقليلًا من الحبوب. إضافة إلى ذلك، تملك الأسرة قطيعًا من الماعز يرعى في الجبال برعاية أحد الأولاد، وعددًا من الأبقار يراوح بين اثنتين إلى أربع بقرات.

يلاحظ في هذه الأسرة أنّ من تعلّم وحاز البكالوريا لم يتمكن من الزواج حتى تاريخ اللقاء، بعكس الأولاد الذين لم يتعلموا، تزوجوا وأنجبوا ويعيشون مع أبيهم حياة ذات مستوى متدن.

هذه الأسرة التي تَحسّن وضعها المعيشي عن السابق تحسنًا ملحوظًا، لا تزال، مقارنة بالأسر الأخرى الأقل إنجابًا، في أسفل السلم الاجتماعي. وقد وصف الابن البكر وضع أفراد الأسرة بالعبارة التالية: "لا هُمْ عايشين ولا هُمْ ميتين".

19 شاب من سهل الغاب، مقابلة شخصية، 1992/4/22.

الفائض السكاني من هذه الأسرة من الشباب، وعددهم ثلاثة، هاجروا إلى دمشق، ويسكنون في "مدن القصدير"، في مستوى معيشي متدنٍ مع آفاق مستقبلية مسدودة.

وفي القرية، أصبح الأب أشبه بربِّ عمل يُسيّر أولاده إلى الرعي أو العمل الحقلي، ولا يمارس أيّ عمل جسمي. أمّا الأم فيقع عليها عبء العمل المنزلي ورعاية الأبقار. ومع أنها منهكة تعبة، فهي ذات وجه بشوش، ترى أنّ الدنيا هكذا خلقها الله، وهي فخورة بما انجبته من شباب وفتيات.

الحالة الرابعة عشرة: الإنجاب والتهميش في قرى الساحل

الاسم (س)[20] من مواليد 1961 في إحدى قرى سهل اللاذقية. يملك والد (س)، وهو من مواليد 1938، عشرة دونمات مروية بمياه الآبار عن طريق الضخ. يزرع الخضار الباكورية والأشجار المثمرة (الليمون، والبرتقال) ويبيع المحصول إلى أحد تجار سوق الهال في اللاذقية. وكما هو العُرف يُديّن التاجر الفلاح ما يلزمه من نفقات، بشرط أن يُسوّق الفلاح إنتاج موسمه للتاجر الذي يحدد السعر. يشعر والد (س) بوطأة علاقته مع التاجر الذي يستغله، وهو مضطر إلى التعامل معه.

والدة (س) تقوم بالأعمال المنزلية ورعاية الأبقار. وكل أسرة تملك من 2 إلى 6 بقرات. ودخل البقرة أفضل من دخل الأرض، ولذا يُعتنى بالأبقار التي تكلّف جهدًا ووقتًا. وكما هو الحال في الأرياف الأخرى، الزوجة منهكة متعبة توزع وقتها بين العمل المنزلي، ورعاية الأبقار، والمساعدة في الحقل.

المعلومات التالية عن الأسرة أخذناها من (س)، وننقل ملخص ما فاه به عن الأسرة:

- (س) كما ذكرنا من مواليد 1961، موظف راتبه 3000 ل س. يسكن في بيت عمّره في أرض والده وبمساعدة الوالد. يحمل شهادة البكالوريا وشهادة معهد متوسط، وهو الوحيد في الأسرة الذي حصل على البكالوريا، متزوج وزوجته لا تعمل ووصلت إلى الصف التاسع.
- الأخ الأول لـ (س) متطوع في الجيش ووصل إلى الصف السادس. يعمل في دمشق، وزوجته تقيم في القرية في كنف الوالد وفي مسكن بُني بمساعدة الوالد. له ثلاثة أولاد، ويزور أسرته كل شهر. وقال (س) عن أخيه إنّه "عايف الله تَبَعَهُ"، أي أنه متعب بسبب السفر، مثقل بالهموم، ولا مستقبل سعيد أمامه.
- الأخ الثالث فلاح يعمل مع والده، وهو من مواليد 1970، ولا يزال عازبًا في تاريخ إجراء اللقاء. وهو ينتظر أن يبني له والده بيتًا، كما بنى لأخيه. وهو يعمل في أرض والده من جهة، وفي أرض الجيران بالأجرة من جهة أخرى. وهذا النموذج منتشر في كل سهول الساحل.
- الأخ الرابع فلّاح أيضًا، وهو من مواليد 1971، ولا يختلف وضعه عن وضع أخيه الثالث، أي العمل في حقل أبيه والعمل بالأجرة في أرض الجيران الذين لا يملكون قوّة عمل كافية. وهو ينتظر بناء والده مسكنًا له كي يتمكن من الزواج.
- الأخ الخامس يقوم بخدمة العلم ومصروفه من والده. وبعد الخدمة العسكرية، سيصبح وضعه كأخويه السابقين. وبحسب تعبير (س) "سيصفُّ على الدور" في انتظار بناء المسكن والزواج.
- الأخ السادس تشبه حالته حالة أخيه، وهو يعمل بالأجرة في أرض الجيران.
- الأخ السابع تلميذ في الصف السابع، ويشارك في العمل الحقلي وفي تربية الأبقار.

---

20 شاب من اللاذقية، مقابلة شخصية، اللاذقية، 1992/6/25.

- الأخت الأولى تعلّمت حتى الصف السادس، وهي تساعد أمها في البيت. وقد عقدت خطبتها على شاب فلاح من جهة، وحلاق من جهة أخرى.
- الأخت الثانية وصلت إلى الصف السادس، وهي مخطوبة لشاب فلاح ونجار باطون (عامل بناء) .
- الأخت الثالثة لم يستطع (س) تحديد الصف الذي وصلت إليه قائلًا: "والله ما بعرف الصف الرابع أو الخامس".
- الأخت الرابعة تلميذة في الصف الثالث.
- الأخت الخامسة تلميذة في الصف الثاني.

يُعدّ والد (س) وأسرته من الفئات الوسطى في القرية. وملكيته، كما ذكرنا، لا تتجاوز عشرة دونمات مروية من موتور (مضخة) أمسى مستهلكًا لقدمه. والوالد لا يستطيع شراء موتور جديد ثمنه 20 ألف ل س. ومعنى ذلك أنّ والد (س) سيشتري مياه الري لأرضه من جاره. ولأفراد الأسرة مهنة أخرى في أوقات فراغهم وهي صيد السمك البحري، لتأمين غذاء للأسرة، وبيع الفائض وشراء لحم الفروج (الدجاج).

وهكذا، نلاحظ أنّ من لديه أسرة كبيرة وأرض محدودة يقوم أفرادها بالعمل في أرض الجيران المالكين لمساحات أوسع، يصل بعضها إلى ستين دونمًا. وغالبًا ما يرسل صاحب الأملاك الواسعة أولاده إلى مدارس المدينة لتلقي العلم، ومن ثمّ العمل في المدينة.

ويرى (س) أنّ فكرة تحديد النسل أصبحت منتشرة بين الشباب الذين أدركوا أنّ كثرة الإنجاب لها سلبيات كثيرة.

خاتمة

لا تزال - بحسب علمنا - الدراسات المتعلقة بالهامشيين محدودة. وحقل العمل في هذا الميدان لا يزال بكرًا. كما لا يزال مفهوم الهامشيين ملتبسًا غير واضح المعالم. وكاتب هذه الأسطر قام بهذه المحاولة، استمرارًا لأبحاثه السابقة المتعلقة بالفئات والطبقات الاجتماعية[21] التالية :

- البورجوازية الوطنية الصناعية المنتجة ودورها في التنمية وفي مقارعة الرأسمال الأجنبي، ثمّ ضمورها، إذ حلّت محلّها بورجوازيات طفيلية وبيروقراطية تأكل الأخضر واليابس، تصاعدت وتيرة التهميش في عهدها.
- الطبقة العاملة وإرهاصات تكوّنها وتطورها، وقيام النقابات العمالية في منتصف القرن العشرين، ثمّ ذبولها وما وصلت إليه في هذه الأيام العجاف.
- الحرفيون وورشاتهم وشرائحهم ودورهم في عملية التنمية. كما خاض كاتب هذه الأسطر غمار البحث في تحركات العامة في كل من دمشق وحلب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وعمودها الفقري الحرفيون من معلمين وصناع وأجراء.
- الفلاحون ومُلّاك الأرض (الإقطاعيون) والصراع بينهم، والإصلاحات الزراعية وتأثيراتها، والأوضاع الحالية في الأرياف بعد هجمات "الليبرالية الجديدة" واتساع دائرة العمل الطفيلي وآثاره المدمرة .
- المثقفون وشرائحهم، ودورهم في المجتمع والدولة.

21 انظر: عبد الله حنا، الفلاحون وملاك الأرض في سورية القرن العشرين (بيروت: دار الطليعة، 2003)؛ وملامح من تاريخ الفلاحين في الوطن العربي ونضالهم في القطر العربي السوري، العصر الحديث المسألة الزراعية والحركات الفلاحية من الاحتلال العثماني حتى الاستعمار الفرنسي (دمشق: د.ن.، [1980])؛ والحركة الشيوعية السورية الصعود والهبوط (دمشق: دار نون 4، 2008)؛ والحركة العمالية في سورية ولبنان 1900-1945 (دمشق: دار دمشق، 1973).



والآن، أتى دور الهامشيين والأبحاث المتعلقة بهم قليلة، ولهذا رأينا إطلاق العنان لـ "العفوية" من جهة، والسير بالدراسة على وفق ما تمليه المعلومات التي جمعتها خلال الدراسات الميدانية من جهة أخرى. ومعظم من التقيتهم لم تكن لديهم فكرة عن التهميش، والواعون منهم خلطوا بين الفئات الرثّة والمهمّشة، لأنّ الحدود الفاصلة بينهما ليست أسوارًا عالية، إضافة إلى عدم استقرار الهامشيين صعودًا وهبوطًا.

تكمن أهمية هذه المقابلات مع المهمّشين في تتبع الحراك الاجتماعي المختلط الأوجه، والذي يجعل من دراسة المهمشين مسألة خاضعة للنقاش، لا يمكن كتابة التاريخ الاجتماعي من دونها.



المراجـــع

References

- الخفاجي، عصام (مشرف). **هامشيون في المدن العربية**، مجلة **جدل**، العدد 4 (1993).
- كرامة، منير. "مراجعة كتاب الجذور التاريخية لتحرير المرأة المصرية في العصر الحديث لمحمد يحيى كمال"، مجلة **الفكر العربي**، العدد 39 / 40 (حزيران 1985).



نـدوة أسطـور
Ostour Seminar

الجلسة الأولى: مجالات البحث التاريخي بين النظري والمؤسسي

الجلسة الثانية: البحث التاريخي المغاربي نماذج ما قبل الاستعمار وما بعده

الجلسة الثالثة: تاريخ المهمّشين

الجلسة الرابعة: إشكالية الحداثة والانتماء الوطني تجارب عربية

ندوة أسطور: إشكاليات البحث في التاريخ العربي

Fields of Historical Research in the Arab World (Ostour's Seminar)

عقدت مجلة أسطور للدراسات التاريخية ندوتها النقاشية الثالثة في موضوع "مجالات البحث التاريخي في العالم العربي"؛ وذلك على هامش المؤتمر السنوي الثالث للدراسات التاريخية "التأريخ العربي وتاريخ العرب: كيف كُتب تاريخ العرب؟ وكيف يُكتب؟ الإجابات الممكنة" الذي نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات خلال الفترة 22 - 24 نيسان/ أبريل 2016. وقد انتظمت الندوة في أربع جلسات ترأّس الأولى منها ناصر الدين سعيدوني، وكانت مخصصةً للنظر في النظريّ والمؤسسيّ في مجال الكتابة التاريخية العربية. أمّا الجلسة الثانية، فقد ترأسها وجيه كوثراني، وناقشت نماذج من مجالات بحث المؤرخ في المغارب ما قبل الاستعمار وما بعده. وخُصصت الجلسة الثالثة لتاريخ المهمّشين وأدارها عبد الرحيم بنحادة، وكان الختام مع إبراهيم القادري بوتشيش في جلسة رابعة تناولت إشكالية الحداثة والانتماء الوطني كمجال للبحث التاريخي.

وقد حرصت هيئة تحرير مجلة أسطور على إدراج المداخلات وما تبعها من مناقشات؛ تعميماً للفائدة واقتناعًا منها بأهمية ما يُطرح خلال النقاش.

Ostour held its third discussion seminar on the subject of "Fields of Historical Research in the Arab World" on the fringes of the ACRPS conference "Arab History and Historiography: How was Arab History Written, and How is it Being Written Today" held from April 22 - 24, 2016. The seminar was organized into four sessions. The first was chaired by Nasireddin Saidouni and was devoted to theoretical and institutional aspects of writing Arab history. The second session was facilitated by Wajih Kawtharani and discussed examples of historical research in the Maghreb both before and after colonialism. The third session was devoted to problems of modernity and national belonging as a field for historical research, and was chaired by Abdelrahim Benhadda. The fourth and final session was chaired by Ibrahim Qadiri Boutchich, and explored the themes of modernity and patriotism as a subject of historical study. The editorial board of Ostour were keen to include interventions and ensuing discussions, and to make them available to readers.

الجلسة الأولى: مجالات البحث التاريخي بين النظري والمؤسسي

(رئيس الجلسة: ناصر الدين سعيدوني)

القسم الأول: المداخلات

خالد زيادة: أريد أن أرحب بكم مرة أخرى لقدومكم إلى لبنان ومشاركتكم في المؤتمر. وطبعًا، أرحب بكم أيضًا في هذه الندوة التي تعقد في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات فرع بيروت. وأشكر الدكتور عبد الرحيم بنحادة على تنظيمه الندوة التاريخية المهمة، وننوه كذلك بالجهد الذي بذله الدكتور وجيه كوثراني خلال الأيام السابقة لإنجاح الندوة. نرحب مرة أخرى، ونبدأ مع الدكتور ناصر الدين سعيدوني الذي يترأّس هذه الجلسة، ونبدأ أعمال هذه الجلسة الأولى.

عبد الرحيم بنحادة: أريد، في البداية، أن أذكر مسألةً تنظيميةً لـ **ندوة أسطور**، فهي عبارة عن ندوة تفاعلية؛ استنادًا إلى الأوراق التي نستقبلها (ينبغي ألّا تتعدى 3000 كلمة). وتُقدَّم هذه الأوراق بتلخيص شديد (في حدود عشر دقائق)، وبعد ذلك يدور النقاش، ثمّ تُسجل النقاشات وتفرّغ وتنشر في مجلة **أسطور للدراسات التاريخية**؛ والهدف من ذلك أننا نريد أن نبلّغ عددًا كبيرًا من الأفكار التي نتداولها، وهي أفكار وجيهة ومهمة جدًّا، لكن نفترض أنّ الباحث لا يجد الوقت لترجمتها إلى الكتابة. لذا، نريد أن ننقلها كتابةً إلى مجلة **أسطور**.

نظمنا في مجلة **أسطور** ندوتين تفاعليتين سابقتين. وقد كانت الندوة الأولى متعلقة بالحرب العالمية الأولى، وكانت الندوة الثانية بشأن التحقيب في التاريخ. أمّا بشأن نشر هاتين الندوتين، فقد نُشرت أولاهما في العدد الثاني وثانيتهما في العدد الثالث، وننشر أعمال هذه الندوة في العدد الرابع.

ناصر الدين سعيدوني: أودّ أن أشكر الجميع وأحييهم. في الواقع، إنّ تخصيصي برئاسة هذه اللجنة شرفٌ لي. وسوف تكون هذه الجلسة، إن شاء الله، تفاعليةً حرةً في طرح الأفكار والتصورات والمقاربات. لكن في كلمة وجيزة، أشير إلى سمنار "عين شمس" في السبعينيات الذي كنّا فيه طلبةً مع الدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن، وأحمد عبد الرحيم، وعزة عبد الكريم، وكذلك السمنارات التي كان شارك فيها شارل أندري جوليان Charles-André Julien وبروديل Fernand Braudel وغيرهما، وروبير مونتران Robert Mantran وأندريه ريمون André Raymond، وكلّ الذين عشنا معهم وتفاعلنا معهم.

في الواقع، يُطرح تساؤل في هذا السياق. فهل العرب ظاهرة تاريخية؟ ومن ثمّ، نقول إنّنا ننتقل من الذاكرة التي تسترجع الماضي إلى طرح الأفكار. وفي هذا التقديم الوجيز الذي لا يتجاوز دقيقةً، نقول إنّ ما لاحظته، خلال الخمسين سنةً الماضية، هو انتقال البحث من الجامعات إلى مراكز البحث المتخصصة، وهذا يطرح مجالًا واسعًا. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الواقع الذي نعيشه، بوصفنا عربًا، هو الواقع المتأزم فكريًا وحضاريًا، وهو يتّسم بالتراجع أمام ضغوط حضارية كبيرة تقتضي منّا إعادة طرح جديد لتاريخ العرب في مضمونه وشكله ومنهجه ورؤيته. ومن خلال ذلك تأتي مبادرات مجلة **أسطور** في عقد ندوات تفاعلية، وقد شاركت في ندوة الحرب العالمية الأولى،

وكانت ذات فائدة كبيرة. ومن هذا الوجه، تكون لهذه الندوات مكانتها، كما هي في الواقع، وهنا أودّ أن أشكر الدكتور خالد زيادة والدكتور وجيه كوثراني، وأن أخص بالشكر كذلك الدكتور عبد الرحيم وكلّ جهدٍ إزاء هذه الندوة.

نبدأ الجلسة الأولى بمداخلات سوف تكون، من دون شكّ، ذات أثرٍ توجيهي، وسوف تكون لها رؤًى جديدة. وهنا نجد، في هذه الجلسة، الدكتور وجيه كوثراني يقدّم لنا مجالات علم التاريخ من السخاوي إلى مارك بلوخ، والدكتور أحمد أبو الشوك الذي سيُعنى بمجالات البحث في التاريخ، وكذلك الدكتور ناصر الكعبي الذي سيهتمّ بتوظيف الرواية الموازية، والدكتور خالد زيادة الذي سيتناول مسألة المؤسسات مجالًا للبحث التاريخي.

أحيل الكلمة على المتدخل الأول في الجلسة الأولى وهو الأستاذ الدكتور وجيه كوثراني ليحدثنا في مجالات علم التاريخ من السخاوي إلى مارك بلوخ.

وجيه كوثراني | Wajih Kawtharani[1]

مجالات علم التاريخ من السخاوي إلى مارك بلوخ

يورد السخاوي (ت 902هـ/ 1497م) في كتابه **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، وفي باب عنوانه "التصانيف في التاريخ"، أكثر من أربعين صنفًا من التواريخ، وعندما يعدّد هذه التصانيف إذا به يعدّد العشرات من الموضوعات. ففضلًا عن التواريخ الكلاسيكية المعروفة في كتب التاريخ التقليدي (كتب الأخبار)، كتواريخ الأنبياء والملوك والسير والتراجم والمعارك والغزوات، نفاجأ بأنه يعدّد الكتابة في موضوعات "تاريخ الورّاقين والمعلمين والوعاظ وقرّاء الأنغام والمطربين والأطباء وتاريخ البخلاء والحمقى والسفهاء والصم والخرس والجدبان والسحرة والمشعوذين والشطار وقطاع الطرق والعشاق والمتيمين بالحب والرقاصين وشربة الخمر والمخنثين وأهل المجون والمزاح والكذب والمجانين والموسوسين، وتاريخ السائلة والشحادين"، وإلى موضوعات أخرى تتعلق بفئات نصفها اليوم بـ "المهمّشة".

واللافت في هذا التعداد أنّ المؤلف (أي السخاوي) يعدّد موضوعات الكتابة الاجتماعية على اختلاف ألوانها وحقولها؛ أي موضوعات الحياة البشرية بقضها وقضيضها، بحلالها وحرامها، بظاهرها وباطنها، بالمسموح به والممنوع، بالنبيل و"المبتذل". إنها التصانيف في التاريخ التي لا تخضع لضوابط أو قيود أو قواعد منهجية؛ أي هي كتابة من غير "علم أصول"، على عكس حال علم الحديث في التراث والذي ضُبط بعلم التعديل والتجريح. ورُبط علم التاريخ بهذا الأخير حتى محاولة ابن خلدون فك الارتباط بين العلمين، ولم ينجح على كل حال. فالسخاوي بعد مئة عام تبعده عن ابن خلدون، عاد فربط علم التاريخ وفقًا للتقليد الثقافي الغالب بالشريعة والعبرة الأخلاقية والدينية. لكن السؤال كيف نفهم هذه المفارقة القائمة؟ أو بالأحرى هذا التناقض المعرفي (الإبستمي) بين اعتبار تلك المجالات الواسعة والموضوعات الدقيقة والحرجة والتي تقع عادةً في حيز الممنوع والمحرّم والمطموس في المجتمعات الإسلامية أنها "تصانيف في التاريخ" من جهة، وبين اعتبار السخاوي أنّ هدف علم التاريخ ودوره ينحصران في خدمة الأخلاق والشريعة والحياة الآخرة (أي أنه علم مساعد لعلوم الدين) من جهة ثانية؛ فكيف تنتظم إذًا تلك المجالات (الموضوعات) في تصانيف التاريخ، والتاريخ عند السخاوي علم في خدمة الدين؟

1 أستاذ باحث، والمدير العلمي للإصدارات في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مكتب بيروت - لبنان.
Research Professor and Publication Manager of the Arab Center for Research and Policy Studies, Beirut Office - Lebanon.

محاولة الجواب: كما أنّ ابن خلدون كان على عتبة فك الارتباط بين منهج التعديل والتجريح الذي هو منهج الحديث، وبين منهج التاريخ ومجالاته وحقوله الذي هو منهج المطابقة بين الخبر وطبيعة الأشياء؛ أي قوانين العمران وطبائعه، كان السخاوي أيضًا على عتبة توسيع مجالات التاريخ وحقوله وموضوعاته، ليتجاوز في تصانيفه الكتابة التاريخية في السير والتراجم والغزوات والمعارك وسياسات الملوك، وليستدخل من خلال اهتمامات الأدب والكتابة الحرة، موضوعات المجتمع والحياة الإنسانية، بكل تعبيراتها الجميلة والقبيحة، الحسنة والرديئة، المستحبة والمكروهة، ولكن هذه العتبة عند الاثنين انسدت لأسباب يمكن درسها وتفنيدها وفهمها. ولعلّ السبب المحوري الذي يصلح عنوانًا لكل الأسباب، غلبة الفقيه في ثقافة ابن خلدون على المؤرخ على الرغم من دعوته لاستقلال علم التاريخ، وغلبة المحدث عند السخاوي على المؤرخ، على الرغم من توسيع السخاوي لموضوعات التاريخ إلى ما لا نهاية في خضم الحياة البشرية والاجتماعية.

وعلى الرغم من مرافعته عن التاريخ، وهي مرافعة تشبه بالمناسبة من ناحية الشكل والعنوان مرافعة مارك بلوخ Marc Bloch عن التاريخ Apologie pour l'histoire، من موقعين معرفيين مختلفين وظرفين تاريخيين مختلفين، فإن السؤال عن مجالات علم التاريخ اليوم، عربيًا وفي ظروفنا، يمكن أن تأخذ في الاعتبار المعطيات التالية:

أولًا: إنّ الموضوعات والمجالات التي يدعو لها "التاريخ الجديد"، عبر جميع دراساته وتعبيراته المتعددة في العالم، هي موضوعات تطرّقت للكلام عنها إرهاصات في الكتابة التراثية الحرّة، والتي ندعوها أدبًا. ومع أنّ هذه لم تضبط داخل منهج علمي آنذاك، فإنها تعد اليوم مصادر أولية ومهمة، يجب أن يُبذل الجهد لجمعها وتبويبها وتصنيفها (سواء أكانت كتبًا منشورة أم مخطوطات)، لوضعها في متناول الباحثين وطلاّب الدراسات العليا، لاستخلاص موضوعات وأطروحات منها (يمكن العودة إلى لائحة السخاوي الغنية: تصانيف التاريخ).

ثانيًا: إنّ العتبة المعرفية التي انسدّت لدى ابن خلدون في المنهج عبر تغلّب الفقه، ولدى السخاوي في المجالات والموضوعات عبر تغليب الحسبة الدينية على الهدف (وهي أمثلة على انسداد احتمالات تطور الثقافة العلمية العربية بدءًا من القرنين الرابع عشر والخامس عشر)، هي عتبة يعاد إنتاجها - وبعد انطلاقة نهضة عربية على امتداد قرن ونصف - بصيغة مأزق معرفي اليوم، إذ تغلب في الجامعات وفي المدارس الثقافة الفقهية التقليدية التي تلجم الطموح المعرفي الهادف لمقاربة الموضوعات "المحرّمة"، وهي موضوعات تقع في صلب علم التاريخ وتصانيفه كما تشير لائحة السخاوي المفتوحة على كل الموضوعات والمجالات.

ثالثًا: إنّ أبرز ما قدّمته القفزات العلمية في الغرب ولا سيما في العلوم الإنسانية والاجتماعية بدءًا من القرن التاسع عشر حتى اليوم، هو منجز تعاضد هذه العلوم وتداخلها لدراسة جميع الظواهر والمشكلات الاجتماعية المعيشة في الماضي وفي الحاضر، من دون خلط للأزمنة، أي من غير دراسة الماضي بلغة الحاضر، ومن غير دراسة الحاضر بلغة الماضي. ولعلّ هذا ما يوصل إلى موقف بياجه Jean Piaget الذي اعتبر العلوم ذات الموضوعات الجارية في الزمن التاريخي (بما فيها علم النفس) "علومًا تاريخية" (إبستمولوجية علوم الإنسان). وهذا بدوره من شأنه أن يفتح علم التاريخ على آفاق ومجالات وموضوعات لا حدود لها وأن يتجاوز "العتبات المقدسة" (أو الممنوعة) إذا كان الهدف هو هدف مقاربة الحقيقة أيًا كان حيزها أو مجالها.



أحمد إبراهيم أبو شوك | Ahmad Abu Shouk[1]

مجالات البحث في التاريخ: تاريخ العالم نموذجًا

ترتبط عمليَّة تحديد مجالات البحث في التاريخ بثلاثة عناصر رئيسةٍ، تشمل اختيار الموضوعات المبحوثة، ومناهج بحثها، ومصادرها المعلوماتية. وتُعدُّ مناهج البحث أكثر هذه العناصر فاعليةً؛ لأنَّها تستندُ دائمًا إلى منطلقاتٍ فكريةٍ، تُساهم في تشكيل أوليات الاختيار موضوعًا ومجالًا، وتحدد طبيعة المسار الواصل بين مشكلات الأبحاث والنتائج المترتبة عليها، وكيفية تفسير الأحداث التاريخيَّة من واقع ظروفها السياسيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة والاقتصاديَّة، ثم استنباط القواعد الناظمة لحركتها الداخليَّة والصالحة لقياس الأحداث النظيرة لها. وتنبثق المنطلقات الفكرية أحيانًا من ثقافة المجتمع، وأحيانًا من إبداعات الأفكار الفردية النيرة وأدوارهم الرساليَّة في المجتمع.

ونتيجةً لذلك، غلبت الميثولوجية على أدبيات الإغريق التاريخيَّة المبكرة؛ لأنها كانت متأثرة بثقافة ذلك المجتمع الذي شكل خرافاته وأساطيره حول قضية الخلق، ودور الآلهة، والأبطال أنصاف الآلهة، والمعايير الدينية في تفسير الأحداث التاريخيَّة. وفي التراث المسيحي الوسيط، برز التاريخ الكنسي بصفته مجالًا رئيسًا للبحث التاريخي. وبظهور الإسلام دينًا ودولة، برزت تواريخ الرسل والملوك في المدونات الإسلامية القديمة. وفي عصر النهضة الأوروبية تجلت معالم التاريخ العالمي في المقالة التي كتبها فولتير Voltaire عن عادات الأمم وأرواحها (1756)، إذ اعترف بفضل الحضارات الشرقية والحضارة الإسلامية على الحضارة الأوروبية. وبذلك حقق نقلة نوعية في أنماط الكتابة التاريخيَّة ومجالاتها؛ لأنه وسع الفضاء الجغرافي للرؤية التاريخيَّة، واهتم بالأمور الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لتفسير سير البابوات والملوك.

وبعد ذلك، بدأت تظهر بوادر التاريخ الاجتماعي والتاريخ الثقافي، لكنها كانت بدايات متواضعة؛ لأنها أغفلت حقيقة التطور الإنساني والمتغيرات المصاحبة له، ولم تربط ربطًا مُحكمًا بين محتويات الوثائق التاريخيَّة والظروف التي تشكلت فيها؛ لأنَّ التاريخ في ذلك الوقت لم يكن مادة مستقلة تُدرَّس في المدارس، أو الجامعات الأوروبية. ولكن في الوقت نفسه ظهر اهتمام مكثف بالتاريخ الدبلوماسي والتاريخ السياسي، كما فعل المؤرخ الألماني ليوبولد رنكه Leopold von Ranke. وفي القرن العشرين، تشكلت مناهج الدراسات التاريخيَّة والمجالات التابعة لها؛ لأنَّ الثورة المعرفية أفسحت الطريق لاتجاهات جديدة في مجال التاريخ الاقتصادي، والتاريخ الاجتماعي، والتاريخ الثقافي، وتاريخ النظم والمؤسسات الدستورية. وبدأت عملية استصحاب بعض العلوم الاجتماعية والإنسانية المساعدة في تفسير الأحداث التاريخيَّة، مثل علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الإناسة، وعلم الجغرافيا. وعند هذا المنعطف بدأت تتشكل ملامح المنهج التكاملي في ألمانيا، عندما تبنى كارل لامبرتش Karl Lamprecht مصطلح التاريخ الثقافي؛ لدراسة أحداث الماضي وفق منهج يزاوج بين مناهج علم الاجتماع، وعلم الإناسة، وتاريخ الفن[2]؛ إلا أنّ هذه الخطوة انتقدها بعض المؤرخين الألمان، مُتذرِّعين بأنّ التاريخ يجب أن يكون له منهجه الخاص الذي يميزه عن مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى. في المقابل، وجدت أطروحة التاريخ الثقافي رواجًا بين جماعة من المؤرخين الأميركيين، أمثال جيمس هارفي روبنسون James Harvey Robinson، الذي استنّ مصطلح التاريخ الجديد، محتجًا بأنّ العلوم الإنسانية والاجتماعية لا يمكن أن تقف مستقلة عن بعضها، بل ينبغي أن تتكامل من حيث المناهج؛ لتعطي رؤية كليَّة لقراءة أحداث الماضي الإنساني. وبناءً على ذلك،

1 أستاذ التاريخ في قسم العلوم الإنسانية، جامعة قطر.

Professor of History at the Department of Humanities, Qatar University.

2 Kathryn Brush, "The Cultural Historian Karl Lamprecht: Practitioner and Progenitor of Art History," *Central European History*, vol. 26, no. 2 (1993), pp. 139 - 164.

دعا إلى تجسير التواصل بين علم التاريخ والعلوم الإنسانية الأُخرى[3]. وفي فرنسا، برز اسم المؤرخ هنري بير Henri Berr، الذي أدخل مفهوم التحليل التاريخي المركب، القائم على العلاقة الثلاثية المتبادلة بين الفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ[4]. وأخيرًا، استطاعت هذه المحاولات الأولية السابقة لمدرسة الحوليات الفرنسية، أن تتجاوز إخفاقات تيار الوضعانية الذي شجع على استقلالية العلوم الاجتماعية والإنسانية عن بعضها، مع التزام المهنيَّة "التاريخيَّة الموغلة في التخصص... والممعنة في التدقيق والنظر في ضبط النصوص الوثائقية، واستخراج الحقائق المفردة منها"، من دون عناية بالسياق "التاريخي الذي يحمل معطيات اجتماعية، واقتصاديَّة، وسياسيَّة، وديموغرافيَّة، ونفسيَّة"[5]. شكَّلت هذه التحولات في مناهج البحث التاريخي ومجاله مرتكزًا مهمًا لمدرسة الحوليات، التي مالت إلى التاريخ الإشكالي في إطار النظرة الكُليَّة للأحداث التاريخيَّة في حيز جغرافي معينٍ؛ مع الاستئناس بالمنهج التكاملي القائم على مناهج العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة الأخرى في تحليل الأحداث التاريخيَّة، والأزمنة التاريخيَّة المتعاقبة، ودورها في تقصّي أبعاد الحدث التاريخي بجوانبه المختلفة. وتبيّن منظرو التاريخ الجديد هذه النظرة الثلاثية من حيث المنهج وتنوع الموضوعات. ويتضح من هذا العرض أنّ تطور مناهج البحث التاريخي كانت تمثل واسطة بالنسبة إلى العنصرين الآخرين (الموضوعات والمصادر)، وتشكل في الوقت نفسه القوة الدافعة لتكاثر مجالات الكتابة التاريخيَّة.

ومن أهم المجالات التي ظهرت بقوة في الربع الأخير في القرن العشرين، هي الدراسات المناطقية Area studies وتاريخ العالم. وكما يرى المؤرخ عبد الفتاح نعوم أنّ الدراسات المناطقية عبارة عن نسخة معدلة من الدراسات الاستشراقية، تحاول أن تبعد نفسها من المركزية الأوروبية، لكنها في الوقت نفسه تمهد الطريق لإحكام سيطرة الولايات المتحدة الأميركية من خلال دراسة المناطق التي ترتبط بمصالحها الإستراتيجية مثل الشرق الأوسط[6]. والتزمت هذه الدراسات في إطارها الجغرافي المنهج التكاملي المتمثل في دراسة الاقتصاد السياسي، ووضعية الدولة والأيديولوجيًا والأنساق الاجتماعية، علمًا بأنّ هذا المجال ظل مهتمًا بوضعية الدولة القُطرية في محيطها الإقليمي. واتساقًا مع ذلك، ظهرت في الجامعات الغربية مقررات وبرامج تاريخية تُعنى بالدراسات الأفريقية والآسيوية والأوروبية. ونشأت بعض الجمعيات الأكاديمية والدوريات ذات الصلة بهذا المجال الجديد مثل معهد دراسات الشرق الأوسط والعالم الإسلامي في واشنطن، ومجلة الدراسات الأفريقية، ورابطة الدراسات الآسيوية. وبعد ذلك، برزت مقررات تاريخ العالم بصفتها مجالًا جديدًا في الدراسات التاريخيَّة، تهدف إلى إبراز الأنساق المشتركة لتواريخ شعوب العالم، وتبحث عن الظواهر التاريخيَّة المتباينة التي تكشف تنوّع التجارب الإنسانية. وتحقيقًا لهذا الهدف، نشأت بعض المراكز الأكاديمية المتخصصة في تاريخ العالم، والجمعيات الأكاديمية الداعمة للتواصل المعرفي والارتقاء المنهجي بهذا المجال الأكاديمي الناشئ.

إذًا، تحاول هذه المداخلة أن تلقي الضوء على تاريخ العالم، بصفته مجالًا جديدًا في البحث التاريخي، إلا أنها تستند إلى فرضيَّة مفادها أنَّ المعرفة التاريخيَّة ذات الصفة العالمية ربما تُساهم في تمكين مركزية الولايات المتحدة وتحديد نظرتها الإستراتيجية تجاه الآخر. وهنا نطرح مجموعة من الأسئلة المتعلقة بعلاقة المعرفة التاريخيَّة بالقوة السياسيَّة، وكيف يُوظف المجال التاريخي في خدمة الأجندة السياسيَّة؟ يمكن أن يُوصف التاريخ في إطاره المعلوماتي المتمثل في نقل الوقائع والأحداث إلى صور ذهنية حيَّة، بالحياد الموضوعي، إذا التزم المؤرخ نقل الحقائق التاريخية كما تشكلت على أرض الواقع، من دون أن يفسرها وفق سؤاليْ (كيف ولماذا)، وبذلك تكون هذه الصور الذهنية أقرب إلى الواقع، أو كما أطلق عليه هيغل Hegel "التاريخ الأصلي"[7]. لكن عندما ننقل الحادثة التاريخية من حيز

3 Michael Whelan, "James Harvey Robinson, the New History, and the 1916 Social Studies Report," *The History Teacher*, vol. 24, no. 2 (February 1991), p. 193.

4 Matthew D. Cole, "The Idea of Historical Synthesis, Henri Berr and the relationship between History and Sociology in France at the beginning of the Twentieth Century," Sheffield University, Department of Sociological Studies, *ShOP,* Issue 8 (March 2005), accessed on 31/5/2016, at: http://bit.ly/25vNpFy

5 وجيه كوثراني، **تاريخ التاريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 388.

6 لمزيد من التفصيل انظر: عبد الفتاح نعوم، "مساهمة الاستشراق الأنغلو - أميركي في صعود دراسة المناطق"، مجلة **تبين**، المجلد 3، العدد 4 (2014)، ص 7 - 28.

7 فريدريك هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، إمام عبد الفتاح إمام (مترجم) (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط 2، 1983)، ص 32 - 35.



الوصف الذهني إلى حيز التفسير التحليلي نخضعها للمعايير الذاتية والموضوعية المرتبطة بالتفسيرات الناتجة من الحدث الأصل. وعند هذا المنعطف تخضع المعرفة التاريخية للتوظيف السياسي الذي يخدم إستراتيجيات المراكز العالمية المهيمنة على صناعة القرار السياسي والاقتصادي. ويؤكد تاريخ العالم من هذه الزاوية ارتباط المعرفة التاريخية بالقوة السياسية، لكنّ هذا الارتباط لا ينفي أنّ تاريخ العالم هو مجال جديد في الدراسات التاريخية؛ يُساعد في فهم الأحداث التاريخية العابرة للقارات وذات الأشباه والنظائر المشتركة التي تشكلت وفق أمد زمني طويلٍ، وفضاء جغرافي واسعٍ. فضلًا عن أنّ الأحداث التاريخية المحلية أضحت ذات ارتباطات خارجية في عصر العولمة؛ ولذلك يصعب فهمها واستيعابها بطريقة موضوعية من دون النظر في الديناميات التي توجّه مسار حركة التاريخ العالمي. وبهذه الكيفية، يصبح تدريس تاريخ العالم في المؤسسات الأكاديمية ضرورة معرفية في مجال البحث التاريخي، لكنّ هذه الضرورة المعرفية لا تنفي قضية ارتباطه بالقوة السياسية العالمية.

ناصر الدين سعيدوني: شكرًا، أستاذي الفاضل على هذا الطرح. في الحقيقة، ما الذي يطرح إشكالية المركزية الأوروبية Eurocentrism، وكذلك ما يسمى "المناطقية" التي هي Territorial أو Regional؟ لا ندري كيفية معالجة ذلك، ولكنّي أقول إنّ التاريخ هو تعبير عن مشكلات المجتمع وحاجاته وتطلعاته. وفي الواقع، يؤدي ذلك إلى أنّ التاريخ هو علم الإنسان Science de l'homme. وطرحك طرح جديد، وهو من دون شكّ يثير كثيرًا من التساؤلات؛ لأنه محاولة لوضع التاريخ العربي في إطاره العالمي وتلمّس مكانة العرب في هذا التاريخ.

نصير الكعبي | Nasir Alka'bi [1]

توظيف الرواية الموازية في حقل دراسة تاريخ العرب والإسلام

تتكون هذه الورقة من ثلاثة محاور رئيسة: يعنى المحور الأول بالرواية الموازية من الناحية الاصطلاحية؛ ويستعرض المحور الثاني أصناف الرواية الموازية؛ ويتعلق المحور الثالث والأخير بمزايا توظيف الرواية الموازية ومبرراته. أمّا النطاق الزمني الذي سأحاول أن أؤكده في استثمار الرواية الموازية، فهو يعتمد في دراسة تاريخ العرب منذ الإسلام المبكر حتى العصر العثماني.

إنّ اجتراح حقول جديدة في الكتابة التاريخية محكوم بدعامتين رئيستين: الأولى متعلقة بالاستحضار الدائم والمزمن للمنهجيات الحديثة القادرة على سبر موضوعات قديمة / جديدة عبر إعادة التقييم واستخلاص نتائج غير مسبوقة؛ أمّا الدعامة الثانية فتعنى بإدخال مصادر جديدة لم تستثمر سابقًا، ولم توظف في مجالات الكتابة المتعلقة بتاريخ العرب والإسلام.

إنّ مدار المداخلة معني بالتوظيف المصدري لما اصطلحت عليه بـ "الرواية الموازية". وهي غير التواريخ العربية التي كتبت بها مجمل الكلاسيكيات التراثية بلغتها، وأصبحت لاحقًا المعتمد الرئيس في تكوين الصور النمطية في مجال دراساتها. فالرواية الموازية راوية تاريخية لم تكتب باللغة العربية، وقد لا تنتمي إلى جوهر الثقافة العربية أو الإسلامية، لكنها استعرضت بطريقة مباشرة أو اعتراضية تفاصيل حيوية عن التاريخ العربي أو الإسلامي. وقد تنطبق تاريخيًا عليها معايير الزمان والمكان بقوة عند مقاربتها للحدث أكثر من قرينتها المصادر التقليدية التاريخية العربية - الإسلامية. ذلك أنّ هذه المصادر التقليدية تعرضت أحيانًا إلى الحظر أو المصادرة أو التمويه

1 مدير المركز الاكاديمي للأبحاث، زميل مابعد الدكتوراه جامعة تورنتو، كندا.
Director of the Academic Research Center and a Post-Doctoral Research Fellow at the University of Toronto.

أو إعادة الإنتاج المصابة به غالبًا الروايات المحلية أو الداخلية، بفعل التغييرات السياقية، وارتباط الكتابة التاريخية بتجاذب البلاط والمعارضة والصراعات الأيدولوجية والمذهبية.

وتشمل منطقة توظيف الرواية الموازية حقبًا تاريخية مهمة ومفصلية، قد ارتبكت أو غابت عنها الأرشفة المعاصرة، ودوّنت حوادثها التفصيلية في مراحل لاحقة تبعد عنها زمنيًا قرونًا عديدة، فأثّر هذا البعد في مديات الموثوقية والاعتماد. ومن أبرز العهود التي من المفترض أن تستثمر فيها الرواية التاريخية الموازية، عصر الإسلام المبكر ومرحلته التأسيسية أو التكوينية في القرن السابع الميلادي. فهذا القرن لا نمتلك عنه وثائق أو مدوّنات مباشرة أو معاصرة، توثق حوادثه بصفة مباشرة أو قريبة على مستوى الزمان والمكان. فأغلب المدوّن عنه وصل بعد ثلاثة قرون، إذ دوّن في العصر العباسي. فالفارق بين القرنين السابع والعاشر الميلاديين يستدعي بقوة مراجعة موضوعية لمصادر الاعتماد الأولى أو الرئيسة. ذلك أنّ معظم المقدم عنها اعتمد رواية الغالب، ولم نلحظ حضورًا مقارنًا لرواية المغلوب المسكوت عنها، عند التعامل على سبيل المثال مع موضوع الأنا والآخر. كذلك الحال مع العصر العباسي، لم يتمّ تجريب إدخال مصادر غير عربية قد تقدم معطيات غير تقليدية، وتتجاوز السرديات المسلّم بوصفها حقائق امتلكت الثبات والشرعية، بسبب التوارد في استعمالها. والمرحلة الثالثة التي من الممكن أن توظف فيها الرواية الموازية هي حقبة العصر العثماني الذي يعاني عوزًا مصدريًا في التواريخ العربية الكلاسيكية القادمة من تلك المرحلة.

أصناف الرواية التاريخية الموازية

التواريخ السريانية والأرمنية

تصنف هاتان المجموعتان ضمن المصادر التي كتبت باللغة السريانية واللغة الأرمنية. ويعود تاريخ التأليف التاريخي فيها إلى عصر ما قبل الإسلام. وعاصرت نصوص تاريخية مهمة منها ظهور الإسلام وحركة الفتوحات الإسلامية. فهي قد عاصرت ظهور نبي الإسلام، وحفظت حوادثه المباشرة، وقدمت في كثير من الأحيان صور المغلوب وانطباعاته عن ذلك التحول الكبير في الشرق. وكتبت العديد من تلك النصوص في العراق، حينما بدأت الفتوحات تصل إليه. فالمشاهدة (المعاصرة) تكاد تكون أبرز مواردها الرئيسة للكتابة، تليها تلك السماعات المتواردة من العرب المسلمين المصنفين ضمن الرعيل أو الجيل الأول. فالتواريخ السريانية قدمت أكثر من خمسة وعشرين نصًا أو تاريخًا كنسيًا وعلمانيًا، ما زال أغلبها باللغة السريانية غير مترجم إلى العربية، فيها فصول ومرويات وفيرة عن تاريخ العرب والإسلام من غير الممكن إيجاد مثيل أو نظير لمعلومتها وطريقة عرضها وتصنيفها وطبيعة الرؤية المتضمنة فيها. ويبدو الحال مشابهًا إلى حد كبير للمصادر الأرمنية التي دوّنت أيضًا في عصور تاريخية مهمة لتاريخ العرب والمسلمين.

التواريخ البيزنطية

ورثت المصادر البيزنطية أساليب الكتابة التاريخية من المؤرخين اليونان، فهم لم يتعاطوا مع موضوعاتهم الخاصة، وإنما شملوا بتناولهم الأمم المحيطة، ولا سيما العرب ومن ثمّ المسلمين في العصور المبكرة والوسطى. إذ أشاروا ضمنيًا أو بصورة مستقلة إلى حوادث عاصروها، ودوّنوها بطريقتهم ورؤيتهم التي تختلف عما تضمنتها المروية العربية والإسلامية في الحوادث نفسها، وهنالك كم كبير من المؤرخين الذين عاصروا الإسلام المبكر الوسيط.

التواريخ الفارسية

من الممكن أن تكون المصادر الفارسية مصدرًا حيويًا لدراسة العالم العربي والإسلامي في العصر العثماني، فهنالك مجاميع مهمة للغاية من المصادر التاريخية التي كتبت وأرشفت العلاقات العثمانية - الصفوية والقاجارية. هذا فضلًا عن النصوص الفارسية التاريخية والجغرافية الرحلية (رحلات الحج) التي جابت العالم العربي والإسلامي أبان تلك الحقبة التاريخية الموصوفة بندرة مصادرها العربية وارتباكها. كما يضاف إلى ذلك الكم الهائل من وثائق الأرشيف القاجاري التي تتجاوز الملايين، من حيث أعدادها وأصنافها وطبيعة تناولها التاريخ العربي، إبّان تلك الحقبة الحيوية. وهي وثائق لم تترجم إلى العربية حتى الآن، أو تستثمر صراحة في معرفة صورة العرب في الذهنية الإيرانية وعبر مصادرها.

مزايا التوظيف ومبرراته

إنّ إدماج الرواية الموازية يخلق أجواء حيوية للمقارنة والمقابلة والوقوف عند التقاطعات، وفحص الرواية التاريخية التقليدية من خارج مرجعيتها أو محيطها السياسي أو التنافسي إلى محيط آخر قد يتسم إلى حد كبير بالحيادية أو الاستقلال المرجعي عنها.

تجديد الدرس التاريخي معلوماتيًا، وفتح منافذ جديدة للبحث التاريخي قد تعيد النظر في الكثير من معطيات الحوادث التاريخية المستقرة التي شكّلت الوعي الجمعي والمدرسي. فالكثير من المناطق البحثية غير المغطاة سابقًا، بفعل ندرة المصادر والمعلومات التي تقف عائقًا أمام تناولها أو إخضاعها للدرس، من الممكن ردم فجواتها عبر استثمار معطياتها ورواياتها، بما يتعلق بالتاريخ الإسلامي والعربي في مراحله التي تصل حتى العصر العثماني.

قد يكون ذلك مدعاة إلى تفعيل العلوم المساعدة في الكتابة التاريخية، ولا سيما في مرفق إجادة العديد من اللغات المساندة، وترجمة نصوص إلى العربية لم تعرفها سابقًا تعنى بالتاريخ الإسلامي والعربي، وربما يكشف مديات التأثير والتأثر في أساليب الكتابة التاريخية، بين تقاليد الكتابة الإسلامية أو العربية المتأخرة وطرائق الكتابة في الأدبيات التاريخية الموازية.

ناصر الدين سعيدوني: يقول التاريخ إنّ الجماعات أو الشعوب تموت بتاريخها الصامت. وأنت طرحت هذه المقارنة التي مفادها أنّ الرواية الرسمية للتاريخ هي الطاغية كما نعرف. نحن نريد أن نرى رؤية الطرف الآخر. وحينئذ، تُستدعى الحفريات والدراسات السيميائية وغيرها. وأنت، أستاذنا الفاضل، قد طرحت موضوعًا على غاية من الأهمية متمثّل بتفعيلٍ وتثمينٍ لرؤية جديدة نحن في حاجة إليها. ومن دون شكّ، هناك تساؤلات ومناقشات لورقتك الجيدة والممتازة. الآن ننتقل إلى المداخلة الأخيرة لأستاذنا الفاضل خالد زيادة، وهو سيتناول موضوع المؤسسات مجالًا للبحث التاريخي. فلولا هذه المؤسسة الكريمة والمركز، لما اجتمعنا أو تواصلنا. وقد قلت في أوّل الكلام إنّ المؤسسات البحثية في العالم العربي هي "الأكسجين"؛ فهي الإطار الحقيقي الذي قلت فيه تصورًا جديدًا لرؤية تاريخية مُخصِبة متفاعلة وملائمة لتطور العالم الذي نعيشه.

خالد زيادة | Khaled Ziade[1]

المؤسسات مجالًا للبحث التاريخي

خلال اشتغالي على الفترات الحديثة من التاريخ العربي، كانت اهتماماتي منصبّة على موضوع رئيس هو حداثة المجتمعات العربية. والواقع أنه حين نراجع ما كُتب، وهو كثيرٌ في هذا الصدد، نجد أنّ هناك تركيزًا على دور الأفكار في الحداثة. وقد ركزت الكتب أو الدراسات المبكرة نسبيًا التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين، والتي راجعت فترة ما يعرف بالنهضة وفترة التنظيمات، على الأفكار إلى حدٍ بعيد؛ مثل كتاب رئيف خوري في لبنان، والدراسات المتعددة للويس عوض في مصر، ولا ننسى ألبرت حوراني في هذا السياق. ويعد هذا الجانب مهمًا؛ لأنّ هناك اعتقادًا بأنّ للأفكار دورًا كبيرًا في التغيير. وأعتقد أنّ هذا الأمر ناتج من تأثير أفكار الأنوار الفرنسية باعتبار أنه لفترة طويلة اعتبرت الثورة الفرنسية أنها ابنة أفكار التنوير.

وقد وجدتُ من المقارنة، على سبيل المثال، بين مصر ولبنان - وهذه المقارنة اعتمدتها في العديد من الدراسات التي قمت بها - أنّ هناك اختلافًا في شكل النهضة وفي أداء النهضة؛ ففي لبنان كانت النهضة ذات بعد أدبي وفكري ولغوي. كلنا نعرف دور النهضويين اللبنانيين في هذه المجالات. أما في مصر فكان التركيز على بناء المؤسسات. صحيح أنّ رفاعة الطهطاوي تكلم وعرض لأفكار الدستور والحرية، وكذلك فعل علي مبارك في كتبه وخصوصًا في كتابه **علم الدين**. ولكن في نهاية الأمر، كان هؤلاء هم أبناء الدولة، فالطهطاوي، كما هو معروف، أُوفد في بعثة، كما أوفد علي مبارك في بعثة عسكرية. إذًا المقارنة بين هاتين التجربتين العربيتين في القرن التاسع عشر تضعنا أمام التساؤل حول دور الأفكار ودور المؤسسات في النهضة العربية أو في حداثة المجتمعات العربية. والسؤال الأساسي كيف جرى بناء هذه المؤسسات؟ وحين نطرح السؤال، فإننا نطرحه على التجربة المصرية أيام محمد علي باشا وإسماعيل باشا في القرن التاسع عشر. ونطرحه أيضًا على التجربة التركية العثمانية أيام سليم الثالث ثم فترة التنظيمات مع عبد المجيد وعبد العزيز. وكذلك الأمر في تونس في عهدي الباي أحمد والباي محمد الصادق. والسؤال هو كيف بُنيت هذه المؤسسات؟ ومن الذي بناها؟ وبأي كيفية جرى إدخالها في المجتمعات الإسلامية العربية؟ فالمعلوم أن المؤسسة الرئيسة التي قادت التحديث آنذاك كانت المؤسسة العسكرية باعتبار أنّ الهزيمة العسكرية كانت السبب أو الدافع الرئيس للتحديث. وهذا ما حدث في مطلع القرن الثامن عشر مع السلطان أحمد الثالث ثم السلاطين الذين تعاقبوا بعده.

إذًا من الذي بنى المؤسسات، وبأي طاقات؟ وما هي الأفكار؟ طبعًا الجواب، أو جزء من الجواب، موجود لدينا لأنّنا نقول إنّ هذه المؤسسات بُنيت على أساس التجربة الأوروبية، مثل استعارة النظام العسكري الفرنسي، ثم استعارة النظام القضائي الأوروبي، ثم استعارة أنظمة التعليم الموجودة كلها في أوروبا. هذه الأجوبة جاهزة إلى حدٍ ما. ولكنّ الجزء المهم في الموضوع الذي أتناوله، وإذا كانت الأسئلة جائزةً من الناحية المنهجية، ما هي حصة المؤسسات التقليدية في بناء المؤسسات الحديثة؟ هل هناك انقطاع فعلي نهائي بين المؤسسة الحديثة والمؤسسة التقليدية؟ وهل هناك انقطاع بين التعليم الحديث والتعليم التقليدي؟ وبين القضاء والمحاكم كما بُنيت والقضاء الشرعي كما كان؟ وتنطبق التساؤلات على جميع أنواع المؤسسات التي وجدنا أنها بُنيت أو أُنشأت أو أُحدثت في القرن التاسع عشر بما في ذلك الأحزاب والنقابات.

1 مدير فرع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان.
Director of the Beirut Office of the Arab Center for Research and Policy Studies.



إنّ الهدف من طرح هذه الأسئلة القول بأنه لو عدنا إلى جورج بلانديه Georges Balandier في "الأنثروبولوجيا السياسية"، فإنه يُخبرنا بأنّ التحديث الذي يحدث، سواء في الأمثلة التي أوردناها أو الأمثلة الأفريقية التي أوردها هو، سرعان ما تنكشف تقليديتها، وإن كانت تعبّر في مراحل عن الحداثة وعن التشبّه بأنظمة أوروبية. ولكن يمكن أن نكشف مع مرور الوقت، وقد حان الوقت، كيف أنّ هذه المؤسسات تعود لتكتسب جزءًا من تقليديتها في التعليم، أو في القضاء في بعض المراحل أو بعض الأماكن، أو بشكل خاص في العسكرية باعتبارها المؤسسة الرئيسة.

نحن بحاجة إلى أن نولي دراسة المؤسسات أهمية أعمق، وهو ما لم يحدث، وإن حدث فبطريقة جزئية تسمح بمتابعة تطور المؤسسات، ومن ذلك دراسة خالد فهمي بشأن تأسيس الجيش المصري. هناك أيضًا دراسات مبكرة حول التعليم أيام محمد علي تتعلق بالجامعات، ولكن كل هذا يحتاج إلى مناهج جديدة لدراسة المؤسسات الحديثة من جهة، والكشف عن الآثار التقليدية الموجودة والقائمة في المؤسسات الحديثة من جهة أخرى. ولكي نصل إلى مقاربات معقولة في هذا المجال، لا بد من أن نأخذ في الاعتبار التمييز بين وظيفة المؤسسة ودورها الاجتماعي ثم التحولات التي طرأت عليها، ويمكن أن نعطي مثالًا على ذلك، بأنّ التعليم الحديث كما تم التفكير فيه عندما أنشئت المؤسسات التعليمية والمعاهد، كان الهدف منه إعداد أفراد لخدمة الإدارة، وهذا ما نعرفه في التجربة المصرية باعتبارها تجربة رائدة، وكذلك في تجارب أخرى. لكن نعلم أنّ دور المتعلم والخريج لم يقتصر على هذه الوظيفة، وإنما كان هناك دور اجتماعي للتعليم وإعادة موضَعة الفئات الاجتماعية؛ إذ أصبح التعليم تعبيرًا عن الوجاهة الاجتماعية، بينما كانت الوراثة والمال والجاه والعشيرة هي مصادر الوجاهة التقليدية، وأصبح التعليم الحديث مصدرًا إضافيًا لم يكن محسوبًا.

وإذا اقتصرنا على مثال التعليم، فنقول بأنّ التعليم أوجد فئة اجتماعية جديدة في المجتمع، ولكنها تستمد عناصر تأثيرها ونفوذها من مصادر تقليدية. إذًا، ما نحتاجه، وهذا ما أدعو إليه، هو أن نتجاوز فكرة القطيعة في المؤسسات من دون أن نهملها إهمالًا تامًا، وتعني فكرة القطيعة أنّ هناك مؤسسات حديثة لا صلة لها بالمؤسسات التقليدية، وهذا ما ينبغي إعادة النظر به، وخصوصًا حينما نتطلع وندرس مسارات هذه المؤسسات. ولا أريد في هذا المجال أن أستخدم تعابير أو مصطلحات قيمية؛ كالقول بتدهور التعليم. ولكن في تحوله عن الوظيفة التي رسمت له والمآلات التي صار إليها، نستطيع أن نلمس مقدار التقليدي في الحديث، وهذا مجال أو حقل بحثي يستحق الاهتمام.

ناصر الدين سعيدوني: شكرًا أستاذي الفاضل على هذا الطرح. في الواقع، إنّ الذي يطرح إشكالية التحديث في العالم العربي انطلاقًا من المؤسسات، ويعطينا رؤية بجمع التقليد الذي هو أصالة إلى التجديد الذي هو تحديث للرؤية من أجل الوصول إلى شبكة للبحث التاريخي؛ من خلال ما يسمى "دور المؤسسات". لكم الشكر على العمل. ننتقل، الآن، إلى القسم الثاني وهو قسم النقاش.

القسم الثاني: مناقشات

الطاهر المنصوري: شكرًا سيدي الرئيس. أعتقد أنّ الكتابة التاريخية في العالم العربي كما ذكر الأستاذ كوثراني حول المناهج هي مهزلة حقيقية وتمسّ في العمق الكتابة التاريخية في العالم العربي، حيث لا تزال المناهج الكلاسيكية التقليدية مسيطرة على أكبر جزء من الكتابة التاريخية. ولكن تُطرح مسألة المواضيع في الوقت نفسه؛ فهناك مواضيع تكاد تكون محرّمة أو ممنوعة، ليس بقانون وإنما بنوع من الرقابة الذاتية. أمّا بالنسبة إلى ما ذكره الأستاذ الكعبي فلا أتفق معه في تسمية الرواية الموازية إنما هي نصوص خارجية أجنبية

معناها المصادر الأجنبية وأهميتها في قراءة التاريخ العربي. وما ذكره حول المصادر الأرمينية والمصادر البيزنطية هو تقريبًا معروف. فأولًا، هناك دراسة عرفان شهيد قعوار حول علاقة العرب بالروم، وعملية المسح التي قام بها شهيد للمصادر الأرمينية واللاتينية والبيزنطية حول هذا الموضوع. ثم هناك كتابات أخرى مثل كتاب نُشر عام 1970 للمؤرخ الفرنسي آلان دوسوليي Alain Ducellier عنوانه باللغة العربية **مرآة الإسلام** *Miroir de l' Islam*. في هذا الكتاب قام دوسوليي، وهو مشكور على ذلك على الرغم من أنّ الكتاب منع من النشر في لبنان واتُهم صاحبه بالكفر والزندقة وهو فرنسي، إلى غير ذلك، بجمع النصوص الأرمينية والنصوص البيزنطية التي تحدّث عنها زميلي. ثم أعاد دوسوليي سنة 1997 صوغ الكتاب بشكل أكبر وسمّاه "علاقات المسيحيين في الشرق بالمسلمين". ونشر الكتاب ولكن يبقى كتاب **مرآة الإسلام** من أحسن الكتب؛ ففيه جمعٌ من النصوص المهمة. عندما نتحدث عن المصادر الأرمينية مثلًا والصورة التي أعطتها عن المسلمين، لو قرأها أغلب المسلمين لأحرقوها. وشكرًا.

إبراهيم القادري بوتشيش: أشكر بدوري السادة الأساتذة على تدخلاتهم القيّمة. والحقيقة أنّ الموضوع الذي طرحه الدكتور وجيه من الأهمية بمكان؛ فهو طرح قضية المفاهيم والمصطلحات. وطرح قضية التمييز بين الحقب والانقطاعات التي تحدث في هذه المفاهيم. استعمل الانقطاعات والتحولات. وأنا أميل إلى التحولات لأنّ المصطلح فيه سيرورة تاريخية. يمكن أن نؤصّله ونتابع سيرورته التاريخية ونكتشف هذه التحولات التي هي فعلًا تحولات مهمة. ومقارنتك التشابه بين نص السخاوي ومارك بلوخ أظن أنّ فيها شيئًا مهمًا، ولكن ربما أخذت قضية التجزئة فكرة وقرنتها بما ذكر بلوخ وفيليب أرياس Philippe Aries. لكن بحسب علمي السخاوي كما هو معروف كان قادحًا للعلماء في تراجمه، بينما كان مارك بلوخ مدافعًا عن المؤرخين. فهو بطبيعة الحال يقدح في العلماء الذين سبقوه في كتب التراجم، والمؤرخين وغيرهم قدحًا كثيرًا. بينما كان مارك بلوخ مدافعًا. كان له مشروع يدافع عن المؤرخين، وعن مهنة المؤرخ. يلتقي مع السخاوي في فكرة الكذب والتطفل. إنّهما يلتقيان ولكن يختلفان؛ فالأول لم يكن لديه مشروع، بينما الثاني كان له مشروع واضح وجليّ.

وبالنسبة إلى الزميل أبو شوك، أعتقد أنّ القول بأنّ التاريخ العالمي ليس جديدًا، وليس جديدًا اللحظة إنما بدأ مع إدوارد سعيد عندما نقد المركزية الأوروبية وعندما ظهرت أنماط الإنتاج وحاولت أوروبا أن تفرض تصوّرها لنمط الإنتاج، ظهر الإنتاج الآسيوي. هناك مجموعة من الآراء تقول بأنّ الشعوب المتخلفة لها نمطٌ معين، ويجب أن نتحرر من هذا. أؤيدك، حاليًا هناك موجات عالمية؛ موجات التحرر، وموجات الثورات. فمثلًا ما يقع الآن في أميركا اللاتينية في البرازيل سرعان ما نشب في أميركا اللاتينية. وما وقع في عام بعد سقوط جدار برلين نتج منه موجات عالمية، بخاصة في أوروبا الشرقية. والربيع العربي أيضًا. في الحقيقة، أعتقد أنّ هذه الموجات آلية يمكن أن نفسّر بها هذا النسق المشترك العالمي.

بالنسبة إلى نصير الكعبي، للأخ الطاهر سبقتني وأعتقد أنّ هذه مصادر مكملة فحسب وليست مصادر موازية أو لها خصوصية خاصة وإنما هي موازية.

وأخيرًا أختم مع الأستاذ خالد زيادة، بالنسبة إلى دراسة المؤسسات، في المغرب عندنا وفرة في المجال الجامعي ووفرة في المؤسسات العسكرية، والمؤسسات المالية، والمؤسسات الإدارية، بعضها لا يزال حبيس الخزانات. وبطبيعة الحال، طرحت هذه المؤسسات إشكال التحديث لأنّ الهدف الذي أسّست لأجله اصطدم بعقلية تقليدية وفشل. أريد أن أنبّه فحسب إلى أنّ هناك وفرةً في المغرب. وشكرًا لكم.

محمد حبيدة: في الواقع، أريد أن أقف عند مفهوم التاريخ الجديد الذي ورد في مداخلة أبو شوك. بطبيعة الحال ورد ذكر المفهوم في سياق المدرسة الألمانية، وفي سياق المدرسة الوضعية. وربما وجب التنبيه إلى مسألة أساسية وبطبيعة الحال هذه مسألة نحن نحس بها

على مستوى الممارسة. قضية المفهوم هي قضية متحركة في المجال وفي الزمان. إذا تناولنا قضية التاريخ الجديد نجد في كلّ محطة يحصل تقدّم في مجال المعرفة التاريخية ويجد المؤرخ أنّه دخل في مرحلة جديدة على مستوى الممارسة التاريخية. وحصلت هذه المسألة مع المدرسة الألمانية ورأوا أنّ ما أنجزوه جديدٌ بالقياس إلى ما كان سائدًا في السابق والمدرسة الوضعانية هي بطبيعة الحال في القرن التاسع عشر بخاصة في فرنسا كانت قد أنجزت شيئًا جديدًا. وسيثير ذلك التاريخ الجديد وهذه القضية النقاش مع السيد الطاهر المنصوري. نجاح المفهوم مع مدرسة الحوليات وبخاصة في الكتاب الذي أشرف عليه جاك لوغوف Jacques Le Goff وترجمه صديقنا وزميلنا الطاهر المنصوري كان صدفة بوصفه مفهومًا، لأنّ مدرسة الحوليات بخاصة مع الجيل الثالث كانت تشتغل بمنطق جديد، منطق الأنثروبولوجيا التاريخية، ومنطق الانفتاح على العلوم الاجتماعية وبخاصة الأنثروبولوجيا. وظهر الكتاب الأساسي *faire de l' histoire* سنة 1974 وهو يتضمن ثلاثة مجلدات. والجميل في الحكاية أنّ صحافية فرنسية (والسيد طاهر يعرف هذه القضية) اسمها جاكلين بياجي Jacqueline Piaget كانت قد أنجزت قراءة حول الكتاب الذي أشرف عليه جاك لوغوف. ووجد لوغوف عنوان هذه القراءة لجاكلين بياجي La nouvelle histoire، جميلًا جدًا ويستحق أن يكون عنوانًا لكتاب جديد، وهو في الواقع ليس بكتاب جديد بالقياس مع كتاب *Faire de l'Histoire*. نجد التوجه نفسه والحقل نفسه والمساهمين أنفسهم. وما يؤكد هذه القضية أنّ المسألة الجديدة كانت رائجة في ذلك الوقت وبخاصة على مستوى السينما La nouvelle vague لغودار Jean-Luc Godard وغيره. إذًا قضية المفهوم حقيقة. لكي نعود إلى قضية أبو شوك فإنّ هناك جديدًا على مستوى المقاربة وعلى مستوى المفهوم وعلى مستوى تناول الأرشيف في السياق الألماني والسياق الفرنسي. ولكن في سياق مدرسة الحوليات كانت هناك سياقات أخرى ولدت هذا المفهوم وضمنت له نجاحًا كبيرًا، إن لم أقل عالميًا. وشكرًا.

فاطمة بنسليمان: أشكر كلّ المتدخلين. أتفق تمامًا مع الأستاذ وجيه كوثراني بخصوص أنّ المسألة ليست مسألة مجالات في البحث بل هي مسألة مناهج ومقاربات؛ لأنّ مجالات البحث متعددة. وبالنسبة إلى أحمد أبو شوك وتاريخ العالم أو التاريخ العالمي، هناك اليوم تجديد كبير، فهذه المسألة مسألة Area Studies التي لها توجهات ثقافوية Culturalist. وهناك الآن تركيز على المسألة الكونية Globalization وأنت تقول إنّ الأنساق المشتركة لتاريخ العالم مركزها الولايات المتحدة الأميركية، لا يتطابق ذلك مع الواقع لأنّ تاريخ العالم يكتب اليوم من جوانب متعددة انطلاقًا من التواريخ المحلية؛ لأنّ التاريخ المحلي يكشف عن مظاهر من التاريخ العالمي. وهنا تظهر مسألة التهجين والتواصل بين مختلف أجزاء العالم. أمّا بالنسبة إلى الرواية الموازية فالأمر لا يتعلق برواية موازية بقدر ما يتعلق بمسألة المصادر. وكيف نقرأ المصادر. وكانت لنا محاضرة شيقة مع الأستاذ طاهر المنصوري حول المصطلحات المستعملة في المصادر. ولكن كيف نتحدث عن التاريخ الفارسي القاجاري في الحقبة العثمانية، تاريخ العرب في الحقبة العثمانية، هذا مهم جدًا. ولكن المشكلة أيضًا نحن نتحدث اليوم وخلال الأيام التي خلت من التاريخ العربي. إذًا المسألة هنا هي مسألة المنهج ومسألة اللغة أيضًا. فكم في بلادنا العربية من معهدٍ لتدريس اللغات على غرار معهد الدراسات الشرقية مثلًا في باريس. هذا نقص فادح لأنّنا ندرس تاريخ الإمبراطورية العثمانية انطلاقًا من دفاتر الأرشيف التونسية مثلًا، وهي مكتوبة باللغة العربية. فهل هذا كافٍ لكي ندرس تاريخ البلاد التونسية في العهد العثماني؟

أتفق أيضًا مع الأستاذ خالد زيادة، على أنّ هناك انقطاعات بل هناك تحولات كما ذكر. ولكن ما نفتقده أيضًا أننا لا نزال نتحدث عن مستوى التاريخ العربي. فالمسألة تكمن في المقارنات. لقد تحدثتَ عن مقارنة بين ما يحدث في لبنان وفي مصر بالنسبة إلى المؤسسات وتحديثها. ولكن لنا في تونس ما يشبه هذه المسألة. من هنا أؤكد أنّ هذا التاريخ الذي نريد أن نكتبه عن العالم العربي يجب أن يكون أيضًا تاريخًا مترابطًا بين شرق المتوسط وغربه. فهناك تجارب مشتركة بالنسبة إلى حالات المؤسسات. وهناك تحديث في تونس وتواصل وتفاعل بين القديم والجديد في القرن التاسع عشر، على الأقل، وحتى قبل ذلك بالنسبة إلى التنظيمات العثمانية. وشكرًا.

الطاهر اليحياوي: شكرًا. أولًا، أنا لست مؤرخًا، وجئت لأتعلم منكم؛ فأنا أهتم بالآداب والحجاج وتحليل الخطاب. ولكن التاريخ يهمني كثيرًا. في الحقيقة استفدت من كلّ ما طُرح. مسألة أنّ التاريخ تجاوز مجالًا واحدًا إلى مجالات متعددة وخصوصًا مصطلح التاريخ الثقافي، مسألة مهمة، لأنّي أفكر في التاريخ العربي، تاريخ الأدب أحيانًا كثيرة. عندي انطباع أنّ التاريخ كما كتب قبل الطبري وبعده هو تاريخ سياسي؛ هو تاريخ صعود دول وسقوطها وتأثيرات ذلك. لكن يوجد أيضًا تاريخٌ موازٍ؛ تاريخ الشعراء، وتاريخ المغنين، وتاريخ الفقهاء. وهنا أتساءل هل كُتب الطبري مثلًا المتعلقة بعلم الكلام والفقه أو المتعلقة بالأدباء يمكن أن تندرج ضمن مجالات التاريخ؟ ثانيًا، عندما أقرأ كتاب **الأغاني**، وهذا أمر مهم لأنّي درست كتاب **الأغاني** وقد درست كتاب **أخبار الأغاني** وكنت أقول للطلبة الفرق بين الخبر في كتاب الأغاني والخبر في كتاب التاريخ هو: مبدئيًا العلاقة بين الخبر في كتاب الأغاني والواقع ليست علاقة مرجعية، بينما العلاقة في كتب التاريخ بين الخبر والواقع هي علاقة مرجعية هذا في الافتراض النظري، أجد أخبارًا كثيرة في كتاب **الأغاني** أو كتاب **الفرج بعد الشدة** للتنّوخي ترد في كتاب الطبري أيضًا. ثم أشير إلى جانب آخر، فأطروحتي كانت حول الخطب. وأهم مصدر للخطابة العربية هو كتاب الطبري؛ إذ أحصيت 362 خطبة ولا نجد مصدرًا آخر ثريًا متعددًا ككتاب الطبري. والخطبة كما نعلم رواية شفوية انتقلت إلى مرحلة التدوين وتعتمد بخاصة في الفترة الأولى عند الطبري اعتمادًا كاملا. بينما في الفترات اللاحقة لا أجد اعتمادًا كبيرًا في كتاب **الكامل في التاريخ المأثور**. أسوق ملاحظة أخرى تتعلق بمسألة المصادر الموازية أو الروايات الموازية؛ فأنا لا أعرف هذه الأشياء ولكن من خلال ما أتابعه من إصدارات وكتابات بخاصة ما يسمى بالاستشراق الجديد الذي يريد أن يقدّم تصورًا راديكاليًا مختلفًا عمّا أعرفه. وأنا لست ضد هذا. أخشى أن يكون أحيانًا الاعتماد على هذه المصادر الموازية مهمًا لغرائبيتها وليس لنجاعتها. أحيانًا نسمع بخبر كتب باللغة البيزنطية لكن ليس من الضروري أن يكون أصيلًا لأنّك تسيء إلى السريانيين مثلًا. أي من يدريني أنّ هؤلاء الذين احتلت أراضيهم عبّروا عن رواية غير موضوعية، أي رواية ذاتية. ولذلك يجب أن نحترس كثيرا من هذه المصادر التي تجلبنا لغرائبيتها أكثر من صدقيتها. أعرف تاريخ اليعقوبي ولا أجده يختلف جوهريًا عن التواريخ الأخرى إلّا في بعض المصطلحات؛ من قبيل أنّه لا يسمّي خلافة أبي بكر خلافة، فهو يقول "أيام أبي بكر"، و"أيام عمر" و"أيام عثمان"، وخلافة علي بن أبي طالب. أو حينما يروي خطبة الغدير مثلًا بطريقة مختلفة. لكن في الجوهر لا أعتقد أنّ هناك اختلافًا بين هؤلاء. شكرًا جزيلًا.

عبد الرحيم بنحادة: أريد أن أعود إلى مسألة ما طُرح من قبل بشأن المصادر الموازية والمصادر. وأضم صوتي إلى باقي المتدخلين؛ فلا يمكن أن يكون ما تراه أنت موازيًا قد يراه الآخر أساسيًا ورئيسًا. أظنّ أنّ المصادر هي مصادر. ويمكن أن يتضمن المصدر "الموازي" معلومات قد لا تكمّل، بل قد تكون هي أساسية، وقد تكون من الدرجة الأولى. أثارتني مداخلة الدكتور خالد زيادة بشأن المؤسسات ومسألة الانقطاعات والتحولات ومسألة المقارنة التي أوردتها فاطمة بنسليمان، هناك كتاب وضعه المؤرخ الوضعاني الألماني رانكه Leopold von Ranke في نهاية القرن التاسع عشر وكان تحت عنوان **العثمانيون والملكية الإسبانية**. وفي هذا الكتاب مقارنات بين الأنظمة أو بين المؤسسات العثمانية والمؤسسات الإسبانية، وفي الكتاب إجابات عن أسئلة المقارنة بين نظامين متوازيين، وأعتقد أنّ قراءة هذا الكتاب ستسعفنا كثيرًا في معرفة تطور هذه المؤسسات العثمانية وأهم معالم قوتها. إن قدرة الدولة العثمانية في بناء مؤسسات قوية هو ما جعل الدولة العثمانية تعمر هذه الفترة الطويلة من 1299 - 1923. يربط الدكتور خالد زيادة بين بناء المؤسسات والتحديث وأنا أعتقد مسألة التحديث ترتبط بعدم قدرة مؤسسات النظام القديم على مسايرة الوضعية الجديدة للدولة العثمانية منذ النصف الأول من القرن السابع عشر.

سامر عكاش: أشكر الزميل على التقديم وعلى المحاضرات القيّمة المفيدة. لست مؤرخًا، فأنا في حضرة الزملاء المؤرخين. أنا معماري مهنيًا ولكنّي متطفل على التاريخ. ولكن هذا يسمح لي بالدخول والخروج في مجال البحث وفي مجال التقاطعات. سأبدأ أولًا مع الدكتور

وجيه، عندي مجموعة من التساؤلات. النقطة الأساسية بالنسبة إليّ هي المفاصل التاريخية. لفت نظري أنّ اختيارك للسخاوي كان على عتبة دخول العثمانيين إلى البلاد العربية. فهل كان السخاوي يمثّل مفصلًا في تطور الدراسات التاريخية؟ يعني هل اختلف في طرحه المناهج أو المواضيع التاريخية؟ هل اختلف عن ابن خلدون منهجيًا أو فكريًا أو عن المقريزي تلميذ ابن خلدون؟ وما هي التطورات التي أدخلها السخاوي بوصفه مختلفًا في طريقة تقديمه أو دراسته للتاريخ؟ وهل هناك مفاصل بعد دخول العثمانيين؟ إذا أخذنا طاشكبري زاده مثلًا في كتاب **موضوعات العلوم**، فقد طرح موضوع العلوم بوصفه موضوعًا أساسيًا في مجال التاريخ. بينما أظنّ أنّ السخاوي لم تشمل موضوعاته التي طرحها موضوع العلوم. وإذا أخذنا طاشكبري زاده وكاتب جلبي (حاجي خليفة) على سبيل المثال فهما تحدّثا عن خلافٍ منهجي كبير بينهما. بإمكاننا أن نتابع مجموعة من المفاصل في الكتابات التاريخية. فهل السخاوي يمثّل مفصلًا؟ أحيل هذه المسألة للدكتور وجيه والدكتور أحمد أبو شوك. لفت نظري اهتمام المؤرخين الزملاء كلّهم طبعًا بالتعمّق في مجال التاريخ فهو مجالهم. والنقاشات محصورة بخاصة في تاريخ العالم وفي طريقة دراسة المنهجية الغربية لصوغ تاريخ العالم. مثلًا، من المدرسة الوضعية أو المدارس الأخرى فأنتم تناقشون بوصفكم مؤرخين واهتماماتكم في مناهج التأريخ. فتاريخ العالم بالنسبة إليكم كان الصوغ الأساسي، كيف يمكننا صوغ فكرة ومن كان يطرحها بشكل أو بآخر. بالنسبة إليّ بوصفي من خارج الدائرة التاريخية، يهمني أن أعرف مثلًا ما هي مكانة الحضارة العربية الإسلامية في ما يسمى ب "تاريخ العالم"؟ فبالنسبة إلى كلّ المناهج الغربية يهمني أن أرى كيف تعامل كلّ منهج من المناهج مع موضوع الحضارة الإسلامية في تاريخ العالم: كيف قدّموه ووضعوه وصوّروه؟ المشكلة هنا أنّني لم أجد أحدًا قدّم مساهمة لقضية تاريخ العالم من وجهة نظر عربية؛ أي أن يصوغوا مثلًا تاريخ العالم ويذكروا دور الحضارة الإسلامية فيه؛ إذ ليس لنا منظور مقابل لتاريخ العالم من المنظور العربي، وهذا المكان من الأوروبي والأميركي. فهل هناك مجال لتقديم منظور لتاريخ العالم خارج عن المناهج المعتمدة؟

بالنسبة إلى الأستاذ الكعبي، في رأيي أشارك الدكتور عبد الرحيم بخصوص أنّ المصادر هي مصادر. لكن الفكرة الموازية هي فكرة كذلك لا نستطيع تفاديها. لقد اشتغلت على تاريخ القرن 18، وعلى كتب اليوميات؛ فمثلًا البديري وابن كنان اللذين كتبا **يوميات مدينة دمشق** التي هي مصادر إسلامية، كتبا من وجهة نظر إسلامية. لكن في مصادر يوميات متزامنة مثل تاريخ الأب بريك لدمشق، تمّ التركيز على مشاكل الجالية المسيحية. وفي الحقبة نفسها نلاحظ إذا قارنّا بين الاثنين، أنّه يمكن عدّها موازية وكما قال الدكتور عبد الرحيم يجب أن نتعامل مع هذه المصادر بوصفها مصادر. ولكن هناك اختلافات؛ فكلّ المواضيع التي تخص الجاليات المسيحية أو اليهودية مثلًا في دمشق مغيّبة تمامًا في اليوميات المحلية لتاريخ مدينة دمشق. فكان من المفيد قراءة التواريخ ومقاربتها؛ فهناك مواضيع في التغيير الاجتماعي مشابهة تمامًا للجاليات المسيحية والجاليات الإسلامية، وكانت تتقاطع. فموضوع التواريخ الموازية يعطي فكرة جيدة ومهمة للدراسات.

عبد الحميد هنية: أشكر الزملاء على التدخلات، فكلّها مفيدة ومحفزة للنقاش. بالنسبة إلى مداخلة الدكتور وجيه كوثراني، التركيز على أهمية المفاهيم مهم والتفكير فيها ضروري. والمهم أنّه يجب أن نعتقد أنّ هذه المفاهيم ليست جامدة وإنما يجب أن نخضعها إلى قراءة متواصلة ومتفككة، ونعيد تفكيكها. نعرف كثيرًا من البراديغمات، ولد وترعرع وأنتج معرفة مهمة جدا، ولكنّه سرعان ما ووجه بالتفكيك والنقد واستنبطت براديغمات أخرى تطوّره. لكن يجب أن ننقد دائمًا هذه المفاهيم، ونعيد استنباطها وتكييفها، بخاصة في العالم العربي؛ فقلّما تستنبط براديغمات عندنا؛ فإلى يومنا هذا، ترد كلّها من الخارج ويجب أن نعرف كيف نتعامل معها. لكن إلى جانب المفاهيم والبراديغمات أيضًا لا أقول كلمة مجالات أنا لست موافقًا. بل نقول حقولًا جديدة. أي عندما نبحث عن حقول جديدة فهي من شأنها أن تحفز التجديد. وسأتحدث عن ذلك في مداخلتي.

بالنسبة إلى تاريخ العالم، دفعتني مقولة تاريخ العالم إلى مقولة العولمة. إذًا هي مرتبطة بهذه العولمة وهناك ردة فعل عليها، ويجب ألّا ننكر ذلك وأن نأخذها في الحسبان. في الحقيقة أنتجت ردة الفعل اتجاهًا جديدًا في البحث. عندما اهتممنا بالفرد، أصبحنا نهتم بالفعل، وصرنا نهتم بالتاريخ من الأسفل، وأصبحنا نهتم بأشياء كثيرة من الداخل. ثم لا ننسى أنّ تاريخ العالم طبعًا مفيد. وربما تكمن معضلة التاريخ في أنّه محلي. والمحلية هي أكبر معضلة عند المؤرخين؛ فكلّ العلوم الأخرى تجاوزت المحلية لكي تطمح إلى الكونية في نتائجها. والمؤرخ لأنّه محلي في الزمان والمكان لا يمكن أن يكون مؤرخًا إذا لم ينطلق من زمان محدد ومكان موحّد. فهو مجبَر على أن يكون محليًا. لكن يجب أن يكون ذلك في الانطلاق لكي يرفع شيئا فشيئا المعرفة التي يبنيها عندما تصل هذه المعرفة إلى الكونية. يصبح التاريخ علمًا عندما يصل إلى الكونية. لا أقول العولمة لكن أقول الكونية. لكن الانطلاق دائمًا من المحلي، ومن الجزئي، ومن الفرد، إلى آخره.

في ما يخص مداخلة الدكتور خالد زيادة، هي مداخلة مفيدة جدًا وما يقوله يهم مجالات أخرى كما ذكرت الدكتورة فاطمة بنسليمان. ونجد القضايا نفسها ونطرحها أيضًا عندما نتحدث عن تونس، نحن نقارب أيضًا مع مصر ومع لبنان. نقارن لأنّ المقارنة هي الطريقة الوحيدة التي تساعدنا على التخلّص من معضلة المحلية. هذا الهدف ضروري. القضية التي طرحتها طبعًا مفيدة وحقيقية بطبيعة الحال. ولكن أعتقد أنّ منطقها اعتماد تصنيفات. ويجب أن تتمّ المسألة في التصنيفات المستعملة الرئيسة؛ وهي التحديث والتصنيف والتقليد وتصنيف آخر. إذًا، التصنيفات هي تحقيرية أو تفضيلية. استعمل التحديث على أنّه تصنيف تفصيلي، والتقليد هو تصنيف على أنّه تصنيف تحقيري. طبعًا الفاعلون يصنّفون ولا ينجزون إلّا التصنيفات. ولهم أن يصنفوا تحقيريًا أو تفضيليًا. لكن على الدارس ألّا يصنف؛ فهو يقرأ التصنيفات ويرصدها ووسائلها. ولماذا يقول هؤلاء التحديث أو يحدثون ويعدّون ذلك تحديثًا، علما بأنّ ذلك التحديث تصنيف تفضيلي؟ ولماذا أقول "تقليد"؟ إذًا أقول إنّه في الحقيقة، عندما ننظر إلى الطهطاوي وغيره من الذين ساهموا في حركة التحديث. نستعمل هنا التحديث لا التصنيف. بإمكان هذه التصنيفات أن تكون معرفية أو معرفية عندما تصبح في يد المؤرخ والدارس، فهو لا يضفي على التصنيف المعرفي صيغة إيجابية أو سلبية. عندما ننظر إلى التحديث نجد أنّ هؤلاء الذين يغيّرون أو يدخلون تغييرات يعيدون استنباط الأشياء، ولا يأتون دائمًا بشيء. لا يسقطون الواقع الأوروبي على الواقع المحلي، وإنما يعيدون استنباط الأشياء. يأخذون من التراث -وكلمة التراث لا أدري لكن هي أيضًا تصنيف - كما هو بل يعيدون الاستنباط. نأخذ مثال كلمة "حرية" بالمعنى السياسي والاقتصادي إلى آخره كما ظهرت في أوروبا خلال القرن 19 لا نجد لها أصلًا في اللغة. لكن ماذا فعلوا؟ أخذوا كلمة "حرّ" ضد "عبد"، وكلمتا حر وعبد لهما معنى حقوقي، وأعادوا استنباطها لكي تصبح كلمة ذات معنى اجتماعي وسياسي واقتصادي، حرية اقتصادية، وحرية سياسية، إلى آخره. إذًا هذه الآليات والأشياء هي التي اعتمدت في الكثير من الأحيان.

عمار السمر: في الحقيقة أضم رأيي إلى ما رأى الزملاء بخصوص الرواية الموازية والنظر إليها بوصفها مصدرًا تاريخيًا. ولكن هذه مسألة الآخر، ورواية الآخر، ومصادر الآخر، ومناهج الآخر، والمدارس التاريخية للآخر. يعني ما أعرفه أنّ له جاذبية عندنا. أو ربما تأثّرنا بما قاله ابن خلدون بقضية الغالب والمغلوب. لا أعرف، أو ربما على المستوى الشعبي كنّا في الشام نقول الفرنجي برنجي، كلّ شيء فرنجي برنجي (ما معنى كلمة برنجي؟ أحسن وأفضل). نلاحظ هذا حتى في المنهج أو المدرسة والفكرة. وتنظر الكتابات أيضًا إلى هذه الروايات الموازية ورواية الآخر كأنّها هي الحقيقية على الرغم من أنّ المصادر العربية الأخرى فيها روايات ربما مختلفة عن بعضها ولكن تؤخذ بوصفها رواية أولى. أمّا المصادر التي نعدّها موازية ومصادر الآخر فقط فننظر إلى الرواية في المصادر العربية للأحداث بوصفها رواية موازية وهامشية أحيانًا. ألمح الدكتور عكاش إلى الاختلاف بين اليوميات التي تناولها في القرن 18 عن دمشق وروايتين مختلفتين. بينما نجد في مجال آخر وهو الوثائق - عملت في مركز الوثائق لعدة سنوات وكتبت عن الآخر في دمشق من خلال الوثائق الشرعية - آلاف الوثائق

تتناول الآخر، وليس الآخر بوصفه فردًا حتى سميت دمشق مدينة الآخرين، مدينة للآخرين. فالوثائق التي يشترك فيها أطراف طائفية وقومية وغرباء تعدّ بالآلاف.

أمّا عن حديث الدكتور خالد زيادة عن المؤسسات، ففي عالم عربي يعاني ضعفًا متأصلًا في المؤسسات بجميع أشكالها، ويعاني أسباب فشل الدولة الوطنية الحديثة، على ما أعتقد، وهو عدم بناء مؤسسات حقيقية. لذلك، كما قال الدكتور بنحادة إنّ في العهد العثماني كانت توجد مؤسسات على الرغم من أنّ هذه الدولة سلطانية. ربما بسبب طول الفترة الزمنية تبلورت مؤسسات نجدها أحيانًا أقوى من المؤسسات التي نشأت في الدولة الوطنية. وهناك دراسة مهمة صدرت عن مركز الآثار والفنون الإسلامية "أرسيكا" عن الدولة العثمانية: تاريخ وحضارة، أفردت كمًا كبيرًا جدًا للمؤسسات وتطوّرها في الدولة العثمانية. أعتقد أنّ دور المؤسسات في كثير من البلدان العربية حتى اليوم، خصوصًا مع بداية الدولة الوطنية، كما قلتم الجيش هو المؤسسة الأقوى ربما لأنّ هذه المؤسسة التي تبلورت حتى في بعض الدول العربية لن تشكّل مؤسسة حقيقية حتى الجيش. ولكن في أغلبها مؤسسات للارتباط والعلاقات. وشكرًا.

عز الدين جسوس: أتوجّه إلى محاضرة الدكتور وجيه كوثراني بخصوص السخاوي ومارك بلوخ الأمر الذي أثارني هنا هو أنّ السخاوي كان متأخرًا. وهنا علينا ربما أن نعود لكي ننظر في ما جاء به السخاوي إلى مرحلة نشأة الفكر التاريخي عند المسلمين. عندما ندرس هذا الموضوع علينا أن ننكبّ أساسًا على مقدمات كتب التاريخ وغيرها من كتب الأخبار. والانكباب على هذه الأمور يجعلنا نضع أيدينا على التصانيف التي كما أسماها السخاوي تصانيف التاريخ. وهي مجالات التي قالها والتي ذكرتم أنّه صنّف نحو 50 تصنيفًا. ثم إنّ هذا الأمر يصحّ على الإنتاج المعرفي الذي أنتج في القرن الأول والثاني والثالث مع بداية حركة التدوين التي كانت مع القرن الأول ليس في القرن الثالث الهجري، ثم إنّ هذا الأمر في حد ذاته من حيث الإنتاج المعرفي الذي صدر. من ذلك ابن الجوزي في **أخبار الحمقى والمغفلين**، و**أخبار البصران والعميان والعرجان** وكتب "الباه" الموجودة، هذا جانب كبير من إنتاج كتب "الأوائل". هذا الأمر مرتبط بمسألة مهمة، بخاصة في نشأة الفكر التاريخي الإسلامي، وهي قضية الجرح والتعذيب التي أثرتموها. هذا الأمر مهم جدًا، بخاصة بالنسبة إلى من يؤرخ للقرن الأول الهجري. وهو قرن خاص له وحدة زمنية ومكانية خاصة في العالم الإسلامي؛ فالمؤرخ أولًا عليه أن يكون مؤرّخا ومحدّثًا وفقيهًا وعالمًا بالأنساب، لكي يفهم هذه الأمور لأنّه إذا لم تكن لديه هذه المعرفة لا يستطيع أن يفهم مجموعة من الأمور ولا أن يتتبع الأخبار، هذا جانب. ثم هناك جانب آخر في قضية الجرح والتعديل، ففي مرحلة الجمع والتدوين التي قام بها الرواة والإخباريون حدث تبلور سياسي ديني في هذه الروايات. فكانت لدينا روايات حجازية وروايات عراقية بما في ذلك رواية البصرة، ورواية الكوفة، ورواية الزبير، ورواية أموية، ورواية عباسية، ورواية مصرية، إلى غير ذلك. فالجرح والتعديل من الآليات المساعدة والمهمة في دراسة التاريخ الإسلامي عمومًا، ودراسة القرن الأول الهجري والقرن الثاني الهجري على وجه الخصوص. وهنا أضيف أمرًا آخر؛ لدينا علم مهم جدًا نستفيد من آلياته وهو علم مقاصد الشريعة، من حيث الآليات التي يستعملها في طرق التفكير. ومهم جدًا إذا ما أضفنا الجرح والتعديل فهي أدوات مهمة لدراسة التاريخ ورؤيته بطريقة أخرى، وتمكّننا من معرفة كيف نظر الأوائل إلى هذا التاريخ.

ناصر الدين سعيدوني: سأطرح تساؤلات بسيطة. أسوق سؤالًا للأستاذ الدكتور وجيه كوثراني حول دلالات عنوان كتاب **التوبيخ لمن ذمّ التاريخ**. والدلالات المعنوية التي يحملها العنوان للسخاوي في هذا الكتاب. ثم هل هناك إمكانيات تخصيب التراث التاريخي العربي، والتراث العربي التاريخي لإعادة استخراج مادة جديدة تؤدي بنا إلى تصور آخر أو ما أُهمل في التاريخ. وهذه إشكالية مطروحة. وأوجّه سؤالًا آخر للدكتور أحمد أبو شوك: ما هي مسألة التموقع؟ نحن نريد أن نتموقع نريد أن نجد كرسيًا نجلس عليه في طاولة التاريخ العالمي. وهنا تظهر إشكالية ما كان يسمّى بالمناطقية Territorial أوRegional كيف يتمّ التموقع؟ هل يمرّ حتمًا بتفكيك الإشكاليات Eurocentrism أو المركزية الأوروبية لإيجاد مكان؟ مثلًا المحاضرة الأخرى وهي توظيف الرواية، وهنا كذلك

جانب مجهول، لكن ليس بوصفها مصادر غائبة. ربما هي مكمّلة لكن الآخر دائما غائب لأنّ التاريخ تاريخ رسمي لا يهتم. ومن ثم لا نبحث عن التاريخ الآخر لكن نستغل الآليات. لكن أضيف أنّ قضية المؤسسات لم تكن في لبنان ومصر أو تونس بعد ذلك. وإنما تمّت أول تجربة في الجزائر. المشروع الفرنسي أو مشروع الأمير عبد القادر الذي فشل، وحمل هناك مؤسسات علمية وهو أول مؤسسة لإسقاط كلّ الحدود على النخبة والتأسيس وكذلك المشروع الفرنسي لكاريط ولوتورنو Roger Le Tourneau وغيرهما. فالمشروع المؤسساتي للتحديث وإن كان جرى بشكل معاكس في الجزائر. أستاذنا الفاضل أقرأ لكم الرحلات الجزائرية في فرنسا في القرن 19 وما طرحته من إشكاليات المؤسسات للتحديث أو غير ذلك. لكن أريد أن أختم بكلمة وهي تعريف الإخوان بواقع المؤسسات في الجزائر. نحن لا نعيش فشلًا مطلقًا. لماذا؟ لأنّ الجانب المعرّب من الجزائريين ذهب إلى الجامعات. وأنت جمعت الجانب المفرنس. هناك إشكالية في الجزائر؛ إذ رفض المفرنسون أن يتعربوا ورفض المعربون أن يتفرنسوا. ووقع ما يسمّى بالشرخ في المجتمع، وذهبوا وتحصّنوا في المركز الوطني للبحوث الاجتماعية CRASC. عشت أربعين سنة أستاذًا جامعيًا هناك وظهرت حصون إثنوغرافيا وأعيد إنتاج الفكر الكولونيالي في حركة معاكسة للتعريب في الجزائر. وعليه، حاولت الدول بعد ذلك أن تؤسس مراكز للبحث في الجامعات فشلت فشلًا ذريعًا وأصبحت موردًا للحصول على أموال والتمتع بمنحة دراسية لمدة معينة في الخارج. أودّ فقط أن أنيركم في هذه القضية. نحن نعيش إشكالية وأزمة تتمثّل بانفصال مركز البحث عن الجامعات وعدم إمكانية خلق نخبة متفاعلة، لها رأي، جزائرية من منطلق عربي إسلامي لكن برؤى تحديثية متفتحة على اللغات العالمية. وأقول أيضًا أنا أتأسف في هذه السن التي غادرت فيها الجامعات لأنّ قضية المؤسسات في الجزائر أصبحت إشكالية كبيرة.

ننطلق مع الأساتذة المتدخلين لنبدأ بالأستاذ الدكتور وجيه كوثراني. فليتفضل مشكورًا.

وجيه كوثراني: شكرًا. الحقيقة كانت مداخلتي محصورة في موضوع الندوة بالذات. لكن التعليقات حولها وعليها فتحت آفاقًا وأبعادًا ومواضيع جديدة لا أستطيع فعلًا أن أجيب عنها جميعًا فلديّ وجهة نظر في كلّ ما طرح عليّ. لديّ كتابٌ مرجع أريد أن أرجع إليه هو **تاريخ التأريخ**؛ حيث استعرضت عددًا كبيرًا من المقولات والمفاهيم والفرضيات التي يمكنني أن أعتمد عليها لأجيب عن بعض الأسئلة التي طُرحت أو بعض التعليقات. طبعًا أوافق الدكتور المنصوري على أنّ مناهجنا كلاسيكية في معظم الجامعات، وهناك محاولات تجديد لكنها على المستوى الفردي، أي على مستوى المبادرات أكثر ممّا هي على مستوى المؤسسات. والمواضيع محرّمة، نعم المواضيع محرمة لكن هناك شيء محرّم أكثر منها هو مصادرها؛ أي المخطوطات. فما ذكره السخاوي عن هذه الموضوعات عن المخنّثين، عن كلّ المواضيع هناك مخطوطات حولها، هناك كتب حولها. فأين هي؟ إذ ليست الموضوعات هي المحرمة فحسب وإنما طباعتها وكذلك اكتشافها بوصفها مخطوطات كانت أمورًا محرّمة. في حين أنّها، وهذه مفارقة، كانت في عصرها متداولة وكتب الجنس كلّها كانت متداولة وتُقتنى. وحتى أواخر العصر العثماني كان هناك علماء وفقهاء يقتنون كتاب **رجوع الشيخ إلى صباه** في مكتبتهم إلى جانب كتاب الفقه. بالنسبة إلى الدكتور إبراهيم، فعلًا أنا لا أفصل التحولات عن الانقطاعات؛ فلا تحوّلات من دون انقطاعات. الانقطاع هو تحوّل، أي نصل في أيّ أمر من الأمور إلى مأزق. المأزق هنا لا بد أن يولّد انقطاعًا فتحوّلًا. ينطبق هذا على أطوار التاريخ وعلى أطوار العلم والمعرفة. أمّا الأسئلة التي دارت حول السخاوي، فأريد أن أجمعها كلّها. في الحقيقة اختياري للسخاوي لم يكن لأنّ السخاوي شكّل مفصلًا. فابن خلدون شكّل مفصلًا أكثر على مستوى ما قاله على نصه وليس ما أثّر فيه ابن خلدون. يبدو لي أنّه لم يؤثّر في شيء لابن خلدون لاحقًا؛ بدليل أنّ السخاوي بعده بـ 95 سنة قال أشياء ما قبل ابن خلدون. تبنّى أشياء ما قبل ابن خلدون؛ من ذلك أنّ ابن خلدون حاول أن يستقل بالتاريخ، فدعا إلى استقلالية علم التاريخ. بينما السخاوي على الرغم من مدحه التاريخ (**التوبيخ لمن ذمّ التاريخ**)، فقد عدّ التاريخ علمًا مساعدًا للشريعة. فدوره الأساسي ليس علمًا للمعرفة، المعرفة الموضوعية ولكنّه لخدمة الشريعة. أخذت مثلًا بين مارك بلوخ



والسخاوي اتخذته مثالًا من خلال تماثل شكلي، وأشدد على كلمة شكلي بين كتاب مارك بلوخ **دفاعًا عن التاريخ** *Apologies pour l'histoire*، و**لمن ذمّ التاريخ** أو **التوبيخ لمن ذم التاريخ**، يحملان العنوان نفسه، هو نوع من Jeu des titres لعبة عناوين ليس أكثر. لا يشكّل السخاوي مفصلًا لكن استشهدت به فحسب لأنّه يروي خمسين تصنيفًا مفصلًا. وهذا ليس من اختراع السخاوي، قال الذهبي هذا قبله. هذه الموضوعات هي الحياة البشرية كلّها، حتى إذا رجعت إلى الأدب اليوناني والروماني ترى الموضوعات نفسها. لذلك ركّزت في مداخلتي على أنّ المشكلة ليست مشكلة موضوعات لأنّ هذه الموضوعات معيشية أو معيشة ولا يعبّر عنها من خلال علم التاريخ وهو آخر علم يعبّر عنها، من خلال الكتابة الحرة التي تندرج تحت عنوان الأدب بصورة عامة. وهنا ذكّرتموني بكتاب لزميل صديق وهو كتاب مهم لم يحظ بمكانة عربيًا، كتب بالإنكليزية ثم ترجم عربيًا. هو كتاب طريف الخالدي **فكرة التاريخ من الكتاب إلى المقدمة** أي من القرآن إلى المقدمة. يستعين طريف الخالدي بفهم تطور فكرة التاريخ بقراءة الأبستمولوجيا التاريخية لما يسمّيه بالقِبب المعرفية. فعلم التاريخ لم يشتغل علمًا مستقلًا في تراثنا. والسخاوي دافع عن التاريخ، لكن على مستوى الوظيفة والاشتغال علم التاريخ لم يتمأسس كعلم الحديث أو كالعلوم الدينية. يعني لم يكن له مكانة في المدارس. هنا أتفق مع عزيز العظمة الذي ركّز كثيرًا على هذا الجانب. فالقبب المعرفية التي قرأها طريف الخالدي هي أربع. اشتغل التاريخ تحت قبة علم الحديث أولًا. وهنا أتفق مع الدكتور عز الدين جسوس، وتولت آنذاك علم التعديل والتجريح الذي استخدمه الإخباريون. وليست مهمة ورقتي شرح التعديل والتجريح. لقد كتبت عن التعديل والتجريح. لكن ابن خلدون عارض أن يستخدم التعديل والتجريح في الخبر وفي تدقيقه. وهذه نقطة مدهشة فعلًا عند ابن خلدون. لكنّها لم تستكمل عنده، في **المبتدأ والخبر**. ولم تؤثّر لاحقًا بعده. إذ لم يتخلّ المؤرخون اللاحقون عن مسألة تأثير علم الحديث. هذه القبة المعرفية الأولى. وخلال ثلاثة قرون أو أربعة اشتغل علم التاريخ تحت قبة علم الحديث. والقبة الثانية، قبة الفلسفة. اشتغل علم التاريخ تحت قبة الفلسفة أو تحت مظلة الفلسفة. والقبة الثالثة التي هي الأهم والتي توسعت فيها تصنيفات التاريخ التي يحكي عنها الذهبي والسخاوي والكافيجي هي قبة الأدب. هنا تحت قبة الأدب تدخل الكتابات الحرة كلّها كالمهمشين والمخنثين وشاربي الخمر. يقدّم تراثنا موضوعات ومعطيات هائلة ورائعة وغنية. لكن التعامل مع هذه المعطيات لا بد له من المفاهيم. هذه المفاهيم كما قال الدكتور هنية غير جامدة بل هي متحركة؛ ففي فترة من الفترات ونحن في شبابنا استعملنا مفهوم الصراع الطبقي، قد لا نفهم ولكن قدّمنا شيئًا مفيدًا، لأني اشتغلت على اشتغال شبابنا كما يعرف الدكتور خالد، حركة الفلاحين في كسروان استخدمنا هذا المفهوم، لكن هذا المفهوم ناقص. اطّلعنا أكثر على الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع الديني إلى آخره، فقدّمت لنا أيضًا مفاهيم جديدة. في رأيي، لا أعرف إن كانت هناك موضوعات أخرى، أختصر لأقول فعلًا هذه المفاهيم وهذه الأدوات المعرفية لا نستطيع أن نجلبها إلا من الغرب يا دكتور السمر. ليس عندنا في تراثنا من علوم اجتماعية وإنسانية وإثنولوجيا وأنثروبولوجيا. هذه مدارس جديدة وعلم التاريخ لا يمكن أن يتطور إلا إذا استخدم مؤرخون عرب معطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفة بخاصة فلسفة العلوم التي هي الإبستمولوجيا. كل شيء "فرنجي برنجي" في العلوم الإنسانية. لقد أصبحت هذه المفاهيم كونية تمامًا، لأنّ كلمة الغرب مثلًا أصبحت فزّاعة. لا تأخذوا من الغرب وعندنا في تراثنا كلّ شيء. عندنا في تراثنا الأصيل معطيات وموضوعات مهمة كثيرًا. لكن يجب أن نعرف كيف نتعامل معها. فهنا مثلًا كيف تطور علم التاريخ في الغرب؟ وكيف انتقلت؟ كيف تأسست؟ لأنّ هناك سؤالًا عن مدرسة الحوليات كيف نشأت مدرسة الأنال/ الحوليات. مدرسة الحوليات ليست مدرسة عقائدية، وإنما هي قفزة إبستمولوجية اكتشفها لوسيان فيفر Lucien Febvre ومارك بلوخ من خلال المأزق المعرفي واكتشفا أنّ هناك أسئلة جديدة جاء بها دوركايم Durkheim؛ فهما تأثرا بالسوسيولوجيين لوسيان فيفر ومارك بلوخ وتأثرا بسوسيولوجيَين كبيرين: الألماني ماكس فيبر Max Weber، والفرنسي دوركايم. جاءا بأسئلة عن الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا،

عن الانتحار، وكيف نشأت الرأسمالية بفعل البروتستانتية، إلى آخره. هذه كانت Stimulus لهذين الشابين اللذين لم يكونا في فرنسا بل في ستراسبورغ. فالتحولات تصيب دائمًا الاقتصاد والاجتماع والبشر، وتصيب المعرفة.

أحمد أبو شوك: مراعاة للزمن سأختصر تعليقي في نقطة واحدة. ذكرت أنّ لتاريخ العالم مركزية وتاريخ العالم في الأدبيات الأميركية ينظر إليه بوصفه أنواعًا Global History وTransnational History. كلّ هذه الكلمات يعدّونها متطابقة مع بعضها البعض. لكن يجب ألّا ننظر إلى مركزية العالم، والمركزية الأميركية هي المركزية الأوروبية نفسها. تختلف عن Eurocentric Approach يحاول أن يصدّر المنهج وينمّط الآخر بحسب التاريخ الأوروبي. تقوم المركزية الأميركية على الإحاطة المعلوماتية. لأنّ أميركا دولة المهاجرين ليست هناك مركزية. يريدان أن يحيطا بالمعلومة لكي يبنيا عليها الإستراتيجية العالمية في عهد العولمة. فالمنهج التاريخي المستخدم، في إطار الدراسات المناطقية يريدون أن ينظروا إلى الدراسات المناطقية من منظور عالمي. ومن أفضل الدراسات التي قُدِّمت في هذا المضمار على الرغم من أنّها ليست دراسة تاريخية صرف هي دراسة صامويل هانتنغتون Samuel Huntington وهي The Third Wave Democratization الذي درس الديمقراطية في كلّ أنحاء العالم وحاول أن ينظر إليها من خلال رؤية عالمية تساعد الإدارة الأميركية على وضع السياسات الخارجية من هذا الجانب. ويجب أن ترتبط الدراسات المناطقية بمنظور عالمي. ويجب أن ترتبط الرؤية العالمية بقضايا عالمية عابرة للقارات. تتمثل المركزية برسالة المؤسسات الأكاديمية الأميركية. لقد قارنت بين تدريس العالم في المؤسسات الأكاديمية الأميركية وفي العالم العربي. في العالم العربي ندرس تاريخ المناطق بوصفها تُرعًا منفصلة عن بعضها البعض. لذلك لا نعطي رؤية تكاملية لكي نضعها في إطار تاريخ العالم. لقد طُرح هذا السؤال خلال الندوة: هل يمكن دراسة تاريخ العالم من منظور عربي؟ أم وضع تاريخ العالم في إطار عالمي؟ هذا هو التحدي الذي يواجه الباحثين في العالم العربي. مثلًا، إذا نظرنا في الوقت الحاضر إلى القضايا المعاصرة: القضية السورية ليس ببعدها المحلي، بل ببعدها العالمي. فإذا ما استأنسنا بآليات البحث العلمي التي تضع القضايا المحلية في إطارها العالمي لا يمكننا فهمها فهمًا صحيحًا. البعد الآخر المتمثل بهذه القضية هو أنّ مركزية المؤسسة الأميركية تمثّلت بالجامعة، ومراكز البحث العلمي، والجمعيات المرتبطة بالمجالات. نجد جمعية الدراسات الآسيوية مركزها في أميركا. وتعقد جمعية الدراسات الأفريقية مؤتمراتها في أميركا. فالمركزية الأميركية ليست مرتبطة بتنميط الآخر في إطار الواقع الأميركي. الرؤية بالنسبة إلى تاريخ العالم مبنية على الإحاطة المعلوماتية. والإحاطة المعلوماتية بالنسبة إليهم شيء مهم بالنسبة إلى القراءة الإستراتيجية والعمل الإستراتيجي في الولايات المتحدة الأميركية. لذلك من هذه الزاوية تعدّ الإحاطة المعلوماتية المخرج للمركزية الأميركية المرتبطة بدراسة تاريخ العالم. عندما نظرت إلى تاريخ العالم في جامعتنا وجدت مقررًا course واحدًا عن مقاربة العالم. درست في منطقة الخليج العربي ووجدت في كلّ جامعة مقررًا واحدًا عن تاريخ العالم. ولا أزال مشغولًا بدراسة الكشوف الجغرافية. إضافةً إلى ذلك الدراسات المناطقية لم يكن لها رؤية عالمية. لذلك تاريخ العالم من هذه الزاوية مفتوح للمناهج الأخرى لإعطاء دراسة معلوماتية مفيدة. لكن الجهة المفيدة أكثر هي الولايات المتحدة الأميركية.

نصير الكعبي: دعوني أصغ الأسئلة بصورة عامة لكي أجيب عنها إجمالًا وليس تفصيلًا. ما فهمته من الكثير من المداخلات أنّ هناك آراء في صوغ أو نحت المصطلح الذي يجمع هذه الورقة. لكن تظهر المفارقة بعد أن جمعت هذه الآراء أو المقترحات وجدت أنّ هناك ثلاثة آراء متقاطعة في الوقت نفسه؛ أي هناك من حاول أن يطلق على الورقة رواية خارجية أجنبية. وربما الدكتور المنصوري هو الذي يرى هذا الأمر ومن اعتقد أنّ هذه المصادر هي مصادر أصيلة، والدكتور عبد الرحيم هو الذي يشير إلى هذا. وأيضًا من اعتقد أنّها رواية مكملة. يبقى العنوان هو الإشكال. لكن المهم في جوهر هذه الورقة ألّا تحلّ رواية مكان رواية. وإنما تتمّ عمليتَا المقاطعة والمقابلة وعملية الفحص. هذا هو الأهم الذي يجب أن ترتقي فيه الرواية الكلاسيكية العربية. يتمّ تجربتها وفحصها وعرضها على روايات أخرى مناظرة لها. هذا هو المبدأ العام. بخصوص بعض الأسئلة التأصيلية أشار الدكتور المنصوري إلى كتاب صدر عام 1970 حول جمع الروايات غير

العربية أيضًا صدر في أكسفورد Oxford وكامبريدج Cambridge قبل عامين أكثر من كتابين حول هذا الأمر في تفاصيل كثيرة. أريد أن أقول إنّ الرواية الموازية إذا اتفقنا على هذا الاسم هي رواية ليست رسمية؛ فكثير من المؤرخين كتب تواريخه خارج سلطان الدولة أو بعيدًا عن البلاط. أو ربما هناك روايات ذات طابع شعبوي. فعلى سبيل المثال الرحلة لو أخذنا الرحلة الفارسية في العصر القاجاري التي جابت المناطق العربية، كُتبت بطريقة بعيدة عن البلاط. طرح بعض الزملاء هذا السؤال، والدكتورة فاطمة أيضًا. التكوين اللغوي مهمّ لأيّ باحث في علم أو مجال التاريخ يحتاج إلى أن يتكوّن تكوينًا لغويًا على الأقل في جانب الاختصاص الدقيق أو العريض الذي يعمل عليه الدكتور الطاهر بن يحيى. أمّا عن الاستشراق ومدى استثمار هذه الرواية نتيجة لغرابتها أو لإثارتها، فأوافقك الرأي، لكن هناك بعض الروايات مهم وحيوي. دعني أضرب مثالًا حتى أبين أنّ هناك اختلافًا كبيرًا في الكلاسيكية الإسلامية حول ثورة الحسين بن علي أو حركته. هناك رواية سنّية، وهناك رواية شيعية، وهناك روايات متضاربة. ففي المصادر السريانية هناك نص معاصر لهذا الحدث كُتب بطريقة مستقلة وخارج هذه المصنفات المذهبية أو السياسية. وإدراج نصوص مماثلة ربما يعطي حالة من التوازن ويخلق جوًا إيجابيًا للمقارنة والمقابلة ما بين الروايات. بخصوص تعبير "فرنجي" لزميلي الدكتور عمار هذه الروايات كتبت في العالم العربي الإسلامي ولم تكتب في أميركا أو أوروبا. لقد كتبت داخل المجتمعات العربية الإسلامية.

خالد زيادة: أشكر المداخلة في موضوع تونس؛ فأنا قد أكون من الأوائل الذي عرّفوا بخير الدين التونسي في المشرق وآخر ما نشر مقدمة أقوم المسالك 1976. وهذا ليس إهمالًا وكان الكلام مختصرًا. وأظن أنّ التجربة التونسية هي متممة لفهم كلّ ما حدث في القرن 19 في التنظيمات. وأضاف أستاذنا لنا شيئًا عن الجزائر. الواقع أنّ الفرنسيين دخلوا إلى الجزائر في سنة 1834. فأحدثوا مؤسسات. أتساءل فقط، هل شارك جزائريون في عملية التحديث الفرنسية؟ ليتني أعثر على معلومات في هذا المجال؛ فكرتي وصلت ولكن قلنا كلّ هذه الأمور باختصار. شكرًا للدكتور إبراهيم. أعرف أنّ هناك دراسات للمؤسسات وذكرت ما أعرفه عن مصر ولبنان. لكن نحن في حاجة إلى مجال جديد لفحص هذه المؤسسات. فليست دراستنا بوصفها مؤسسات قائمة بذاتها، ولكن بعلاقتها مع التاريخ ومع التطور، وبناء الأفكار، وما أحدثته في المجتمع. ثم كيف تدهورت مسألة التحديث أو تراجعت؟ وهذا سؤالي المركزي الذي ليس لي بالضرورة جواب عنه: هل هي سيطرة التقليد؟ أم أنّ هناك عوامل أخرى؟ ولكن نلتقي مع فكرة السلطوية والحدود التي تقف عليها. على سبيل المثال، كان خير الدين التونسي ينتمي بكلّ كيانه إلى تقليد قديم، وفكرة أنّه مملوكٌ بيع، ثم أصبح رائدًا في التحديث. هو نفسه يجمع في شخصه هذا التناقض إذا جاز التعبير. وهو في أقوم المسالك يتكلم عن الشورى والديمقراطية ليقارب بين مفاهيم ربما تلتقي وربما تتعارض. إذًا، مسألة الديمقراطية بحدّ ذاتها كما تمارس الآن ليست لها علاقة بمفهوم الديمقراطية الذي حاولنا أن نكتسبه في البداية. هناك أسئلة كثيرة، لكن النقطة المركزية بالنسبة إليّ ليست الإجابة عنها كلّها.

الجلسة الثانية: البحث التاريخي المغاربي نماذج ما قبل الاستعمار وما بعده

(رئيس الجلسة: وجيه كوثراني)

القسم الأول: المداخلات

وجيه كوثراني: أرجو أن نبدأ الجلسة التي تشمل ثلاثة عناوين؛ وهي لكلّ من الدكتور عبد الرحيم بنحادة الذي سيتحدث عن "مجالات البحث التاريخي في المغرب: التاريخ المحلي"، والدكتور محمد حبيدة الذي سيتحدث عن "الزراعة والأغذية في المغرب قبل الاستعمار"، والدكتور عبد الحميد هنيّة الذي سيُعنى بـ "مظاهر التّجديد في البحوث التاريخيّة في تونس". نبدأ وفقًا لهذا الترتيب، وسيحدثنا عبد الرّحيم بنحادة في موضوعه المذكور.

عبد الرحيم بنحادة | Abdelrahim Benhadda[1]

مجالات البحث التاريخي في المغرب: التاريخ المحلي

مقدمة

استهوى التاريخ المحلّي المؤرخين منذ زمن بعيد. وكان تقليد كتابة تاريخ المدن من التقاليد الراسخة في الكتابة التاريخية العربية. فقد انبرى عدد من المؤرخين العرب المسلمين لكتابة تاريخ المدن والأقاليم التي شكّلت خروجًا عن القاعدة التي تميزت بها الكتابة التاريخية في البدايات والرامية إلى "عولمة التاريخ". ويمكن أن نشير، في هذا الباب، إلى كتاب **تاريخ بغداد** لأحمد بن أبي طاهر طيفور، و**تاريخ الموصل** لابن الأثير و**بغية الطلب في تاريخ حلب** لابن العديم. ولم يشذّ الغرب الإسلامي عن ظاهرة كتابة التاريخ المحلّي، ولعل من أبرز الأمثلة الدالة على ذلك كتاب **فتوح مصر والمغرب** لابن عبد الحكم قبل أن تصبح الظاهرة عامةً تعكس استقلال المغرب عن المشرق، بل إنّ هذه الكتابات تدخل في إطار التفاضل بين مدن البلاد الإسلامية كما هو الشأن عندما كتب محمد بن أحمد الرازي كتاب **تاريخ قرطبة**. وكُرِّس هذا الوضع في المغرب بكتابات ابن عذاري، وابن أبي زرع الفاسي، والجزنائي، وغيرهم. وقد عكست هذه الكتابات في مجملها تنوع المجتمع الإسلامي وأظهرت التعدد والتنوع والاختلاف.

1 أستاذ في برنامج التاريخ في معهد الدوحة للدراسات العليا، قطر
Professor of History at the Doha Institute for Graduate Studies.



لن نهتمّ بتطور الكتابة عن المدن والقبائل في المغرب بقدر ما سنقف عند لحظات ثلاثٍ في تاريخ كتابة التاريخ المحلّي في المغرب خلال الفترة المعاصرة. فاللحظة الأولى هي لحظة التمهيد للاستعمار الفرنسي ومرحلة الحماية، بالنظر إلى أنّ التاريخ المجهري كان من الأدوات التي استعملت لتسهيل السيطرة على المغرب. أمّا اللحظة الثانية، فتتعلق بكتابة "مؤرخين جماعيين" للتاريخ المحلّي؛ في محاولةٍ لفهم دلالات هذا التوجه خلال مرحلة الاستعمار وما بعدها، والتساؤل إنْ كان هذا التوجه مرتبطًا بطريقة لمقاومة الاستعمار وإبراز مقومات هوية مغربية حاول الفرنسيون طمسها. وأمّا اللحظة الثالثة، فتتعلق بالإنتاج التاريخي في مجال المونوغرافيات الجامعية التي كانت، في وقت من الأوقات، سمةً بارزةً في إنتاج المعرفة التاريخية، لنتساءل عن السياقات التاريخية لهذا الإنتاج وحصيلته ودواعي انحصاره في لحظة تاريخية معيّنة.

أولًا، التاريخ المحلي في المعرفة الكولونيالية حول المغرب

في نهاية القرن التاسع عشر، وفي ثمانينات هذا القرن، تحديدًا، أصبحت فرنسا أكثر عنايةً بالمغرب نتيجة التطورات التي عرفها العالم المتوسطي بعد مؤتمر مدريد، فأصبحت - وإن كان هذا تقليدها - تتبع كلّ شاذّة وفاذّة عن المغرب. في هذه الفترة، ولمّا عزم السلطان مولاي الحسن على توجيه حركة إلى الجنوب المغربي، أوفدت السلطات الفرنسية من يتتبع أخبار هذه الحركة، ولم يكن هذا الشخص سوى لوشاتلييه Le Chatelier الذي كانت له أدوار كبيرة في مأسسة المعرفة الاستعمارية الفرنسية للمغرب. فإلى هذا الأستاذ المقتدر بالكوليج دو فرانس Collège de France الفرنسي، يعود الفضل في إحداث البعثة المغربية التي تأسست سنة 1904 بمبادرة منه، وتمويل خاص في البداية، قبل أن يتمّ تبني المشروع من وزارة التكوين العمومي، وقد عهد إلى البعثة العلمية نشر سلسلة **أرشيفات مغربية** *Archives marocaines*. وفي سنة 1906، أحدث لوشتاليي **مجلة العالم الإسلامي** *Revue du Monde Musulman*. وفي سنة 1914، بعد مرور سنتين على توقيع عقد الحماية، أعطت الإدارة المركزية الفرنسية في باريس تعليمات بإصدار سلسلة **مدن المغرب وقبائله** *Villes et tribus du Maroc*، وقد كان ينتظر منها أن تجمع بين دفتي كتاب المونوغرافيات المتعلقة بالمدن والقبائل، وقد عملت سلطات الحماية على توفير كلّ التسهيلات الضرورية لهذا المشروع ولا سيما أنه تمّ في إطار شراكة بين مديرية الشؤون الأهلية ومصلحة الاستخبارات.

ويبدو أنّ وزارة التكوين العمومي بدأت تتخلى شيئًا فشيئًا عن المشروع الذي أصبح مهددًا بالتوقف، وهو ما جعل إدارة الحماية الفرنسية في المغرب تتحمل جزءًا من مسؤولياتها عندما أحدثت القسم السوسيولوجي إلى جانب القسم التاريخي في اتجاهٍ نحو خلْق مؤسسة مدبّرة لمشروع المعرفة الاستعمارية حول المغرب. وفي سنة 1919، كانت البعثة العلمية قد نشرت 24 مجلدًا من أرشيفات المغرب و35 مجلدًا من مجلة العالم الإسلامي (استمرت في الصدور حتى عام 1923)، و11 مجلدًا من سلسلة "**مدن المغرب وقبائله**"، وتُعدّ هذه السلسلة بمنزلة المدخل الأساسي لتركيز البحث المونوغرافي الذي عُدّ أداةً لمعرفة البلاد في أفق التحكم فيها.

وقد شرع القسم التاريخي في الاشتغال بموجب المرسوم الوزاري الصادر في 13 أيلول/ سبتمبر 1919، وقد كان من بين مهمّات هذا القسم البحثُ في أرشيفات ومكتبات فرنسا والبلدان الأجنبية عن الوثائق المتعلقة بتاريخ المغرب من أجل نشرها. وقد عُهد بهذا القسم إلى العقيد هنري دوكاستر Henri de Castries الذي كان آنذاك مستشارًا في الحكومة الشريفية، ومن ثمّ، عدَّ القسم التاريخي مكملًا للبعثة العلمية. فإذا كان القسم التاريخي قد خُصص للبحث في الأرشيفات الأجنبية عن كلّ ما يتعلق بالمغرب، فإنّ البعثة العلمية كانت متخصصةً بنشر كلّ ما يعثر عليه في المغرب من نصوص ووثائق، وقد أفضى عمل القسم التاريخي إلى إصدار السلسلة التاريخية المعروفة **الدفينة لتاريخ المغرب**.

وبما أنّ هاجس التهدئة كان هو الهاجس الأساسي بالنسبة إلى فرنسا خلال الفترة 1912 - 1934، فقد انبرى عسكريون ومراقبون مدنيون لكتابة مونوغرافيات عن جهات متعددة من المغرب، كانت عبارةً عن أوصاف إثنوغرافية دقيقة اتخذت شكلًا موحدًا في الإنجاز. واشتهر من هؤلاء جورج سبيلمان Georges Spillmann (وهو الاسم العسكري لدراغ Drague الذي وضع كتابًا عن الزوايا في ما بعد)، وقد

وضع مونوغرافيةً عن قبائل أيت عطا. كما اشتهر جوستينار Justinard المعروف بـ "القبطان الشلح" الذي وضع مونوغرافيةً عن السوس، وعمل على ترجمة كتاب **الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة** لعبد الرحمن التمنارتي، ونشر وثيقةً متفردةً عن السوس في القرن السادس عشر.

ولمّا كانت إدارة الحماية الفرنسية في حاجة إلى أُطر للقيام بهذه الأعمال، فقد أحدثت مدرسة اللغات التي تحولت في ما بعد إلى معهد الدراسات العليا المغربية، وهو المؤسسة التي غدَت مركزًا لتكوين الخبرات في التاريخ المحلّي. ولعلّ ما يبين هذا الترابط بين معهد الدراسات العليا المغربية والدراسات المحلّية هو تكريس عدد من مؤتمراته السنوية لمجالات بعينها. فلمّا بات الفرنسيون يواجهون صعوبات في منطقة جبالة ومقدمة الريف مع تنامي حركة محمد بن عبد الكريم الخطابي، رتبوا لمؤتمر حول جبالة والريف في سنة 1925. وهو المؤتمر الذي قُدّمت فيه دراسات تكشف تعقيدات المجال من الناحية الاجتماعية.

لم تكن نهاية مرحلة التهدئة تعني نهاية الاشتغال بالمونوغرافية، فقد ظلت المونوغرافية حاضرةً بكل ثقلها في المراحل اللاحقة. وفي هذا الصدد لا بدّ من الإشارة إلى الأعمال الرائدة في مجال البحث المونوغرافي لروبير مونتاني Robert Montagne وجاك بيرك Jacques Berque غاستون دو فردان Verdun Gaston De وروجيه لوتورنو Roger Le Tourneau. ويمكن أن نميز في هذا السياق بين توجهين:

فالتوجه الأول، تناول المجتمع القروي القبَلي. وانطلقت الأبحاث من إطار رسمه إدموند دوتي Edmond Doutté، مستفيدًا من المونوغرافيات السابقة. وسعت هذه الأبحاث للتركيب والدفاع عن نظرية معيّنة. فقد درس مونتاني - وكان مديرًا للأبحاث السوسيولوجية بمعهد الدراسات العليا المغربية[2] - قبائل الجنوب المغربي والريف، ليصل إلى خلاصات تبريرية لوجود الاستعمار. ففي كتابه "**البربر والمخزن**" *Les Berberes et le Makhzen*، يقف عند تحليل العديد من المفاهيم التي استفاد فيها من الإنتاج المونوغرافي السابق. وأول هذه المفاهيم مفهوم القبيلة؛ ذلك أنه يبتدع ما يسمّى نظرية "الموضع" ليقرر أنّ الدفاع عن مجال معيّن من جهة الجماعة البشرية هو الأمر الحاسم في الترابط بين أفراد هذه الجماعة. وتظل مسألة الانتماء إلى الجد المشترك بمنزلة أسطورة مؤسسة لا أقلّ ولا أكثر.

أمّا المسألة الثانية التي يقف عندها مونتاني في مونوغرافيته، فهي التعارض بين المخزن والقبيلة. ففي حين يعتمد المخزن على الشريعة والقانون المخزني، تعتمد القبيلة على العرف. ومن ثمّ، فإنّ التعارض بين القبيلة والمخزن هو تعارض بين الشرع والعرف، وهو الأمر الذي يكرّس "سيبةً" بنيويةً في القبائل المعتمدة على العرف. وقد ارتكزت هذه النتيجة التي انتهى إليها، أساسًا، على اشتغاله بالأعراف؛ إذ نشر مونتاني عددًا من هذه القوانين العرفية (أعراف ماسة، في مجلة هسبيريس عام 1924). وأمّا التعارض الثالث الذي انتهى إليه صاحب "**البربر والمخزن**" فهو التعارض بين العرب والبربر. ويبدو أنّ الأمر في النهاية يرمي إلى تبرير صدور الظهير البربري الذي يتزامن مع تاريخ نشر الكتاب.

وكتب جاك بيرك "**البنيات الاجتماعية للأطلس الكبير**" (عام 1953)، ويشكّل هذا الكتاب منعطفًا في السيرة العلمية لبيرك الذي انتقل من مراقب مدني يكتب تقارير، كانت تنشر لخدمة غايات استعمارية، إلى ملاحظ يراقب التطورات الحاصلة على مستوى الجوانب المختلفة للنظام التقليدي في احتكاكه بالحضارة الغربية، ثمّ إلى باحث يقطع مع توجهات المعرفة الكولونيالية ويعالجها بالنقد والتحفظ. ففي هذا الكتاب، يتصدى بيرك لمختلف النتائج التي انتهى إليها مونتاني، بدءًا من انتقاد نظرية الموضع التي يدحض خلفياتها، مقترحًا نظريةً بديلةً متمثّلة بـ "إيخصن"[3]؛ أي إنّ الرابطة بين مختلف عناصر المجموعة الواحدة هي رابطة دموية، وعلى أساس هذه الرابطة تتمّ التحالفات. وقد سبق لجاك بيرك أن كرّس مقالةً مطولةً لتفسير معنى القبيلة في شمال أفريقيا. كما أنه توجّه بالنقد لمونتاني في الجانب المتعلق بالشرع والعرف والتعارض الموجود بينهما، وأكّد أنّ هناك بعض النماذج التي تبيّن التوافق بين القانونين العرفي والشرعي.

2 بعد نهاية مهمته بالمغرب، غادر إلى دمشق وأصبح مديرًا للمعهد الفرنسي بدمشق. وعندما عاد إلى فرنسا، في سنة 1936، أسس في السنة الموالية مركز الدراسات العليا الإسلامية الذي كرّس العمل المونوغرافي. وأنجز المركز عددًا من الأبحاث المتعلقة بالمجالات العربية والإسلامية (لم تنشر). وعندما ولج في الكوليج دو فرانس، أشرف على العديد من الأعمال الميدانية، ونشر كتابين؛ أولهما **نشأة البروليتارية المغربية** (عام 1948) وثانيهما بعنوان **الثورة في المغرب** (عام 1951).

3 تعني هذه الكلمة "العظم" في الأمازيغية.

أمّا **التوجه الثاني للمونوغرافية زمن الاستعمار**، فهو يتمثل بثلاث أطاريح، الأولى عن فاس قبل الحماية لروجي لوطورنو، والثانية عن مراكش من الأصول إلى سنة 1912 لغاستون دوفيردان، والثالثة عن مدينة وجدة للنقيب فوانو Louis Voinot. وتتناول الأعمال الثلاثة مجالات حضريةً مختلفةً قبل الحماية الفرنسية، وكلّها تضع عام 1912 سقفًا زمنيًا، غير أنها لا تحدّد البدايات، وبعضها يستهويه العودة إلى الأصول.

اهتمت هذه الأعمال، أساسًا، بقضايا التطور العمراني للمدن والاقتصاد الحضري؛ إذ تناولت الحِرف والصنائع في هذه المجالات الحضرية. ولم يَغب عنها الاهتمام بالعلاقات التي ربطت بين المدينة ومجالها الريفي. وكان الاهتمام بهذه القضايا وليد رغبة في التحكم في هذا المجال. ومن ثمّ، تُعدّ النماذج الثلاثة ذات أهمية في هذا السياق.

خلاصة القول إنّ المعرفة الاستعمارية في شقها المونوغرافي لا تكاد تنفصل، مهما يكن من أمر، عن السياق التاريخي. فهي معرفة تجاوبت إلى حدّ بعيد مع متطلبات السياسة الاستعمارية الفرنسية في المغرب، وسيكون من السذاجة أن نبحث عن النزعة الاستعمارية من خلال تراث استعماري.

ثانيًا، التاريخ المحلي عند المؤرخين المغاربة زمن الاستعمار

صدر **الظهير البربري** في أيار/ مايو 1930. وكان لهذا الحدث أثرٌ كبير في الساحة الثقافية للمغرب. فقد كان هذا الظهير "صفعةً" كبيرةً أفاقت المثقفين المغاربة الذين راحوا يبحثون عن مقومات الهوية المغربية من خلال الانغماس في التاريخ المحلّي، إلى حدّ أنه يمكن القول إنّ المغاربة تخصصوا بالمحلّي واستنكفوا من البحث في التاريخ العام. فما هي المجالات الجغرافية التي كتب فيها هؤلاء المؤرخون؟ وما هي مميزات هذه الكتابة؟

يمكن أن نميز في كتابات التاريخ المحلّي المغربية، خلال الفترة الاستعمارية، بين كتابات محلية حضرية وكتابات محلّية قروية تمامًا، كما هو الشأن بالنسبة إلى الكتابات الاستعمارية.

فمن هم مؤلفو هذه الكتب؟ وما هي القواسم المشتركة داخل هذا الإنتاج؟

ينتمي مؤلفو هذه الكتب إلى فئات مختلفة. فمنهم الشريف المقرب إلى الأسرة الحاكمة، ومنهم القاضي، ومنهم الفقيه. وقد انعكس هذا الانتماء على مختلف الكتابات. فلمّا كان عبد الرحمن بن زيدان من الأسرة الشريفة ونقيب الأشراف بمكناس؛ إذ أعطى أهميةً كبيرةً لتراجم السلاطين والأمراء الذين سكنوا مدينة مكناس أو مرّوا بها. ولمّا كان بوجندار قاضيًا في الرباط، فقد أولى عنايته لقضاة الرباط وأعيانها.

وقد تأثرت هذه الكتابات أيضًا بالانتماء الصوفي لأصحابها. فلمّا كان المختار السوسي درقاويًّا، ركزت تراجمه على أتباع الطريقة الدرقاوية، بل إنه جعل أباه محورًا لسير من أورد تراجمهم من الأعلام.

كان مؤلفو هذه الكتب على درجة متفاوتة في علاقتهم بالإدارة الاستعمارية في المغرب، ففي حين كان عبد الرحمن بن زيدان مرتبطًا بعلاقات مع الإدارة الفرنسية ارتباطًا وثيقًا، دُعيَ إلى إلقاء محاضرة عن القصور الملكية في معهد الدراسات العليا المغربية، وقام ليوطي بكتابة مقدمة كتابه. ولهذا الارتباط علاقة بالوظائف التي تولاها عبد الرحمن بن زيدان. فقد كان مديرًا للمدرسة الحربية بمكناس، علاوةً على أنه ترأّس نقابة الأشراف بمكناس أيضًا. أمّا محمد المختار السوسي فقد كان من المناهضين للاستعمار وكانت علاقته بإدارة الحماية الفرنسية متوترةً إلى حدّ اعتقاله ونفيه. وأمّا العباس بن إبراهيم المراكشي، فقد كان قاضيًا بمراكش والجديدة، وهو ما جعل علاقته بالإدارة الفرنسية مهنيةً، وقد استكتبه مولاي عبدالحفيظ عن أحمد الهيبة. ومن ثمّ، يمكن أن نعُدّ ما أنجزه دفاعًا عن السلطة الشرعية. غير أنّ علاقته بالفرنسيين قد اتسمت بنوع من الضبابية.

الجدول (1)
الكتابات المحلية الحضرية

المؤلف	عنوان الكتاب
عبد الرحمن بن زيدان	إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس
العباس بن إبراهيم المراكشي	الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام
محمد داود	تاريخ تطوان
محمد الصديقي	إيقاظ السريرة في تاريخ الصويرة
محمد الكانوني	آسفي وما إليه قديمًا وحديثًا
محمد بن مصطفى بوجندار	الاغتباط بتاريخ الرباط
عبد الله الكامل الكتاني	سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس
أحمد الرهوني	عمدة الراوين في تاريخ تطاوين

المصدر: من إعداد الباحث.

الجدول (2)
الكتابات المحلية القروية

محمد المختار السوسي	المعسول، خلال جزولة
البشير الفاسي الفهري	قبيلة بني زروال

المصدر: من إعداد الباحث.

يتمثّل القاسم الأول بين كلّ هذه الكتابات، بأنها اختارت أن تتبنى طريقة السرد بالتراجم (وليس بالأحداث)؛ إذ خصصت كلّها لتراجم الأعلام، وولجت في التاريخ من باب الترجمة.

أمّا القاسم الثاني، فهو يتمثّل بالكشف عن نصوص دفينة بين دفّات الكتب التي أُنجزت. وإذا توقفنا عند محمد المختار السوسي في كتابه **المعسول**، فسنجد هذا المؤلف يدمج عدّة مؤلفات، أو يلجأ إلى تقديم ملخصات مطوّلة لها، وهي كتب نادرة، بل يمكن القول إنها فريدة من نوعها. ففي الجزء الخامس من كتابه **المعسول**، يورد نصًّا مهمًّا عن الثورات التي عرفتها منطقة السوس في القرن الثامن عشر. وفي الجزء الثاني عشر يورد نصًّا عن أحمد أو موسى السملالي ومناقبه. وفي الجزء السادس عشر يورد نصًّا عن ثورة الفتان في النصف الأول من القرن العشرين بمنطقة الجنوب الشرقي المغربي. وهذا النهج الذي اعتمده المختار السوسي، اعتمده سائر المؤرخين أيضًا. ويمكن القول إنّ هذا النهج يتساوق مع فهم هؤلاء المؤرخين للتاريخ ومع رغبتهم في مقاومة النسيان والحفاظ على الذاكرة.

وأمّا القاسم الثالث بين تلك الكتابات، فهو يتحدّد باشتمالها على العديد من الوثائق الرسمية وغير الرسمية. فعندما نطالع كتاب **إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، يستوقفنا عدد كبير من الوثائق المخزنية، وهي وثائق لا تتعلق بمدينة مكناس

فحسب، بل هي وثائق صادرة عن السلطة المخزنية ومرتبطة بمجالات ترابية أخرى، ولكنّ المؤلف حرصَ على دمجها في كتابه؛ لعلاقته الوطيدة بأحد المترجمين لهم ممّن لهم علاقة بمكناس، وهو أمرٌ يمكن لقارئ الرهوني أو داود أن يسجله بشأن الوثائق المحفوظة بين الكتابين، إلى حدّ إمكان القول باستحالة كتابة تاريخ المنطقة الخليفية في الشمال في غياب هذه الوثائق. أمّا محمد المختار السوسي، فقد حضرت عنده، أساسًا، الوثائق الخاصة؛ إذ أورد سيلًا من عقود الملكية والبيع والشراء.

وأمّا القاسم الرابع، فهو متمثّل باعتماد تلك الكتابات على الرواية الشفوية. فبما أنّ هذه الكتابات كانت مهوسةً بمقاومة النسيان، فإنها حرصت على الاستفادة ممّا يرويه الأحياء عن حوادث ماضية، أو عن تقاليد وعادات المناطق التي تمّ التعرض لها. فقد انبرى محمد المختار السوسي، سواء كان ذلك في كتابه **المعسول** أو في كتابيه **حول مائدة الغذاء** و**من أفواه الرجال**، إلى تدوين الشهادات الشفوية في مواضيع مختلفة، وهي السمة الغالبة عند كلّ مؤرخي هذه الفترة.

ثالثًا، التاريخ المحلي ما بعد الاستعمار

تُعَدّ أطروحة أحمد التوفيق التي ناقشها في عام 1976، وقد نُشرت مرات متعددةً ضمن منشورات كلية الآداب بالرباط، علامةً بارزةً في تاريخ الكتابة التاريخية بالمغرب؛ إذ أعطت نفسًا جديدًا لهذه الكتابة، وغدَت هذه الأطروحة نبراسًا ونموذجًا اقتداه باحثون آخرون، سواء كان ذلك في الجامعات الفرنسية أو الجامعات المغربية. ففي وقت كان فيه أحمد التوفيق يشتغل حول إينولتان، كان العربي مزين يحضر رسالته في جامعة السوربون في موضوع "تافيلالت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر" (نوقشت عام 1977). وقد تلا هذه الأعمال سيلٌ من الأبحاث شملت مجالات جغرافيةً وفترات تاريخيةً مختلفةً. ولعلّ ما يمكن أن نسجله من ملاحظات بشأن المونوغرافية يتمثّل بما يلي:

ركّزت معظم المونوغرافيات على القرن التاسع عشر. أمّا المونوغرافيات التي تناولت المراحل السابقة، فهي قليلة. فمن أصل ما لا يقل عن 30 أطروحةً، لم يخصص لِمَا قبل القرن التاسع عشر سوى عشر أطاريح (خمس أطاريح عن المرحلة الوسيطية سجلماسة وسبتة ومراكش، وخمس أطاريح عن الفترة الممتدة من بداية القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر).

شمل البحث البوادي والمدن على حدّ سواء، وكان الهمّ البحثيّ هو الكشف عن بنيات ما قبل الاستعمار الحضرية منها والبدوية.

تجديد المصادر والكشف عن وثائق غميسة؛ إذ كانت هذه الأبحاث مناسبةً للتنقيب عن وثائق محلّية، انتهى معظمها إلى الكشف عن نصوص جديدة، بل ربما شكّلت هذه النصوص حافزًا للباحثين للعناية بهذه المجالات[4]. ونظرًا إلى ضنك معلومات المصادر التقليدية، فقد اضطر الباحثون في التاريخ المحلّي إلى الاستعاضة من هذا الضعف بالبحث عن المعلومة في نصوص عُدّت إلى عهد قريب نصوصًا لاتاريخيةً، وهو ما جعل المؤرخ يبحث عن أدوات جديدة أخرى لاستنطاق هذه النصوص الجديدة. فقد اضطره الاعتماد على النصوص النوازلية إلى أن يتحول إلى فقيه يمسك بتلابيب النصوص الفقهية. والناظر إلى أطاريح أحمد التوفيق، ومحمد مزين، وحسن علوي حافظي، وعمر بنميرة، سرعان ما يقف على هذا الجهد المبذول في هذا المستوى.

تجديد المناهج؛ فقد اعتمدت هذه الدراسات مناهج جديدةً راوحت بين الانفتاح عن الأنثروبولوجيا الثقافية بالنسبة إلى مونوغرافيات القرن التاسع عشر، والانفتاح عن مدرسة الحوليات بالنسبة إلى المونوغرافيات واعتماد مقاربات مدرسة الحوليات.

---

4 يذكر أحمد التوفيق أنّ دافع الاهتمام بمجال إينولتان يعود إلى اكتشاف نص بيوغرافي يحكي بعض حوادث هذا المجال في القرن السادس عشر. وتعلّق الأمر بكتاب **الإلفات** الذي حوّل الباحث من الاهتمام بثورة الريف إلى التاريخ الاجتماعي لمنطقة إينولتان.

وأمّا بالنسبة إلى الاستفادة من العلوم الاجتماعية، فقد وجد الباحثون المغاربة ضالتهم المنشودة في الأعمال التي أنجزت خلال فترة الحماية لإثنوغرافيين؛ من أمثال إدموند دوتي Edmond Doutté الذي حطّ رحاله بأرض المغرب وسخّر الملاحظة الميدانية توخيًا لمعرفة أعمقَ بشأن المغاربة، وشارل دوفوكو Charles de Foucauld الذي تنكّر في دور راهب؛ ليقدّم وصفًا عن عادات المغاربة وتقاليدهم، ودو سيكونزاك Marquis de Segonzac الذي قدّم أوصافًا على درجة كبيرة من الأهمية بشأن المغرب العميق والحياة في الأطلس المتوسط، وغيرهم ممّن سخّروا معرفتهم لخدمة إدارة الحماية في المغرب.

كما غذّت الأنثروبولوجيا أعمال المؤرخين المغاربة. وفي هذا الباب، يمكن الإشارة إلى النقاش الذي فتحه مؤرخو المونوغرافية مع أعمال جاك بيرك Jacques Berque وروبر مونتاني[5]، وأندري آدم André Adam، كما أنهم فتحوا نقاشًا جديًّا مع الأنثروبولوجيا الأنجلو سكسونية ممثلةً بأعمال إرنست غيلنر Ernest Gellner، ودافيد هارت David Hart، وكليفورد كيرتز Clifford Gueertz، وجون واتربوري John Waterbury.

وأمّا بالنسبة إلى الاستفادة من مناهج مدارس التاريخ الحديثة، فيمكن التنويه بالانفتاح الذي استحضر مقاربات مدرسة الحوليات الفرنسية. فقد عجّت كتابات مؤرخي المونوغرافية بمصطلحات هذه المدرسة، وبات من الطبيعي الحديث عن المدى الزمني الطويل والمدى الزمني القصير، والوعي بضرورة كتابة تاريخ البنيات (وليس تاريخ الأحداث). كما خاض مؤرخو المونوغرافية في مواضيع جديدة وخصصوا فصولًا من أطاريحهم لوصف الظواهر الطبيعية وأثرها في التحولات التي عرفتها مجالات بحثهم، وتناولوا التطورات الديموغرافيا والبنية الاجتماعية والاقتصادية والذهنية، مستحضرين في هذا الباب كتابات لوسيان فيفر وإيمانويل لاديري Emmanuel Le Roy Ladurie وفرناند بروديل.

غير أنّ الاستفادة لم تكن من مدرسة الحوليات فحسب، بل أثّرت في باحثي المونوغرافيات التيارات الإيديولوجية للسبعينيات وما كانت تحمله هذه التيارات من قيمٍ، حيث التركيز على التاريخ الاجتماعي والنفور من تاريخ البلاط.

لقد كانت فورة القرن التاسع عشر أو طفرته، على حدّ تعبير عبد الأحد السبتي، تُخفي هذه القيم، وكان البحث في القرن التاسع عشر تعويضًا من البحث في التاريخ الحاضر. ومن ثمّ، وجدنا عددًا من الباحثين في العلوم السياسية والاقتصاد وعلم الاجتماع[6] أيضًا يكرّسون أبحاثهم للقرن التاسع عشر.

5 ناقش أحمد التوفيق نظرية "الموضع" ونظرية "إيخصن" في موضوع التشكل القبلي. انظر: أحمد التوفيق، **المجتمع المغربي في القرن 19 (إينولتان 1850 - 1912)**، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2016).

6 أعمال إدريس بنعلي ومحمد ضريف، وغيرهما من الباحثين في الاقتصاد والعلوم السياسية. ويكفي أن نقوم بإطلالة على دليل الأطروحات المناقشة في كلية الحقوق لنقف على صدق هذه الملاحظة. انظر:
محمد ضريف، **تاريخ الفكر السياسي في المغرب** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1989)؛ وانظر أيضًا:
Driss Ben Ali, *Le Maroc précapitaliste: Formation économique et sociale* (Casablanca: Société marocaine des éditeurs, 1981).

محمد حبيدة | Mohamed Houbaida[1]

الزراعة والأغذية في المغرب قبل الاستعمار

ارتبط موضوع الأغذية في الأصل بحقل الأنثروبولوجيا. لكن التحقت علوم إنسانية واجتماعية عديدة، مثل التاريخ والاقتصاد والجغرافيا بهذا الموضوع، وأسهمت في فهم ما يطرحه من قضايا على مستوى نظام الحياة والتقاليد الاجتماعية؛ فاليوم يتحدث الأنجلوساكسونيون عن "دراسات الغذاء" Food Studies، بوصفها مشروعًا متعدد الاختصاصات، يجمع كلّ المعارف التي تُعنى بالمسألة الغذائية، من العلوم الاجتماعية إلى وسائل الإعلام، مرورًا بعلم الزراعة والبيولوجيا.

تظهر خصوبة هذا الموضوع، من الوجهة التاريخية، على مستويين رئيسين:

أولًا، مستوى الترابط بين ما هو مادي وما هو ثقافي؛ أي إنتاج الأغذية واستهلاكها من جهة، والعادات الغذائية من جهة ثانية.

ثانيًا، مستوى الأغذية في حد ذاتها، إذ يمكن المزاوجة بين التاريخ وعلم التغذية.

قبل البنيات الحديثة التي أدخلها الاستعمار الأوروبي في القرن العشرين، كان المغاربة يعيشون عيشة محكومة باقتصاد الكفاف وقساوة البيئة؛ فقد كانت الزراعة رهينة ما تجود به السماء من أمطار، وحبيسة ما يستخدمه الفلاح من تقنيات قديمة، ما جعل الإنتاج ضعيفًا والطعام قليلًا. كانت الحبوب والقطاني والخضار والفواكه الطرية والجافة وزيوت الزيتون والأركان هي المواد الأساسية التي يقتات منها الناس في الأوقات العادية، كما كانت النباتات البرية تقدّم بديلًا لهذه الأطعمة في أوقات القحط والمجاعات. أمّا اللحم فكان مادة احتفالية ذات صلة بالمناسبات العائلية أو الدينية. هذا ما تُظهره المعطيات المتناثرة داخل المصادر التاريخية المعروفة مثل كتب النوازل والتراجم والمناقب، وكتب رحلات الأوروبيين الذين زاروا المغرب قبل الاستعمار، وكتب الفلاحة والطبخ.

ويدفعنا هذا الطعام النباتي الذي هيمن على موائد المغاربة لمدة زمنية طويلة إلى القول بـ "نظامٍ نباتي عفوي" Involuntary vegetarianism، بعيدٍ عن أيّ تصور طبي أو بيئي أو أخلاقي، على غرار ما كشفت عنه دراسة سوسيولوجية في هذا المجال[2]. لكن، يحتوي هذا الطعام الفقير من الناحية الاجتماعية على فوائدَ كبيرة من الناحية البيولوجية. فالاطّلاع على نتائج البحوث البيولوجية قد يغيّر نظرة المؤرخ للأشياء، فعوض النظر إلى هذه الأغذية المتقشفة من زاوية الهشاشة، كما تصوّر ذلك المؤرخ الفرنسي بيرنار روزينبيرجي Bernard Rosenberger[3]، يمكن مقاربة الموضوع من زاوية الاستعاضة الغذائية على مستوى الوجبة. هذا يعني أنّ نظامًا غذائيًا في حدّه الأدنى، وإن كان فقيرًا من ناحية البروتينات الحيوانية، يمكّن المرءَ من العيش في توازن في حالة إذا ما استند إلى ما يسميه المختصون في التغذية بالاستعاضة البروتينية والفيتامينية للنباتات، وذلك بطبيعة الحال خارج أوقات الجوع[4].

1 أستاذ التاريخ الاجتماعي بجامعة ابن طفيل بالقنيطرة، المغرب
Professor of Social History at the Ibn Tufail University in Queneitra, Morocco.

2 Alan Beardsworth & Teresa Keil, *Sociology on the Menu. An Invitation to the Study of Food and Society* (London/New York: Routledge, 2003).

3 Bernard Rosenberger, *Société, pouvoir et alimentation. Nourriture et précarité au Maroc précolonial* (Rabat: Alizés, 2001).

4 Mohamed Houbaida, *Le Maroc végétarien, XVe-XVIIIe siècles. Histoire et Biologie* (Casablanca: Editions Wallada, 2008).

يعرّف البيولوجيون التغذية بوصفها نظامًا من التوازن والاستعاضة على مستوى كلّ وجبة، ويشدِّدون على ضرورة الربط بين الحاجيات الغذائية وطبيعة الشخص الفيزيولوجية لفهم هذا التوازن[5]. والحال أنّ النصوص التاريخية تُبرز هذه الآلية بدرجات متفاوتة، بحسب المناطق والوثائق المتوافرة.

نقدّم في هذا الصدد ثلاثة أمثلة:

القطاني غنية بمادة الليزين Lysine. والحال أنّ هذه المادة تعادل البروتين الحيواني. هذا ما يفسر عبارة "لحم الفقير"، كما يقول بعض الباحثين للدلالة على العدس والحمص والفول[6]، وهي مواد قامت بدور كبير في توازن نظامٍ غذائي يغلب عليه الحبوب.

الفواكه الموجودة بوفرة في مختلف مناطق المغرب، والمستهلكة بكثرة، غنية كما هو معلوم بفيتامين سِي الذي يتيح للجسم امتصاص الحديد الذي تحتويه القطاني.

الحليب ومشتقاته، يكثر في فصل الربيع بالخصوص، وهو غني بالكالسيوم. ما مكّن من تعويض نقص هذه المادة في الحبوب.

ولكي نفهم هذا النظام الغذائي فهمًا جيدًا، نُحوّل دائرة الضوء باتجاه علم الحياة؛ ففي البحث الذي قام به الطبيب والبيولوجي الأميركي أنسيل كيز سنة 1975 حول الأغذية في الحوض المتوسط، أبان عن فوائد الأطعمة النباتية، من حبوبٍ وخضار وفواكه وزيت زيتون، ونصح الأميركيين باتباع هذا النظام لاتّقاء أمراض القلب والشرايين[7]. وتتلاءم هذه المقاربة العلمية مع ما كان قد نبّه له العالِم الألماني ماكس غيرسن Max Gerson منذ بداية القرن العشرين. فقد شدّد هذا الطبيب على أهمية الأطعمة الحية Vital Food، أي النيئة أو المطبوخة قليلًا، وما تقدّمه من نتائج إيجابية على مستوى تحسين تنفّس الخلايا وتقوية المناعة[8].

وتشير النصوص التاريخية باستمرار إلى هذا النظام الغذائي الخالي من الدهون، المتكيف مع شروط البيئة، وتتيح إمكانية تلمّس هذه الأطعمة الحية التي نصح ماكس غيرسن بتناولها. هذا، لأنّه باستثناء وجبة العشاء التي كانت تتطلب تحضيرًا كبيرا، كما هي الحال عند إعداد الكسكس في البوادي بالخصوص، فإنّ الكثير من الأطعمة كان يُؤكل إمّا نيئًا أو شبه مطهوّ[9]، مما كان يسمح، على نحوٍ طبيعي، بالاستفادة من الأنزيمات وحيويتها الفائقة، ومن منافعها الصحية.

وتفسر هذه الأطعمة الخالية من الدهون أوصاف الأوروبيين لمغاربة البوادي والواحات والجبال، كونهم: "نحاف الجسم وذوو قامات طويلة"[10]، أو كما لاحظ لويس شينيي Louis Chenier، قنصل فرنسا في الرباط في نهاية القرن الثامن عشر: "عمومًا أبدان المغاربة نحيفة بسبب طبيعة الأطعمة التي يأكلونها"[11]. وفي القرن السادس عشر كان الحسن الوزان في كتابه **وصف إفريقيا** قد أثار هذا الأمر عندما كتب عن سكان المناطق الجبلية، ووصف أطعمتهم المكونة أساسًا من الشعير والزيت والفاكهة، وربط بطريقة غير مباشرة

---

5 Charles Kayser (dir.), *Physiologie*, *Les fonctions de nutrition* (Paris: Flammarion, 1970), pp. 828, 910, 920.

6 Maurice Aymard & Henri Bresc, "Nourritures et consommation en Sicile, entre XIVe et XVIIIe siècle," *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* (1975), p. 596.

7 Ancel Keys, *How to Eat Well and Stay Well. The Mediterranean Way* (New York: Doubleday, 1975).

8 Max Gerson, *A Cancer Therapy. Results of 50 Cases (1959),* (San Diego: The Gerson Institute, 1990).

9 انظر: محمد العربي الفاسي، **مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن**، محمد حمزة الكتاني (محقق) (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2003)، ص 87، 212.

10 Georg Host, *Histoire de l'empereur du Maroc Mohamed Ben Abdellah*, F. Damgaard & P. Gailhanou (trans) (Rabat: édition La Porte, 1998), p. 97.

11 Louis de Chénier, *Recherches historiques sur les Maures et l'histoire de l'empire du Maroc,* T. 3 (Paris: Louis Chénier, 1787), p. 191.

بين نظام الطعام ونشاط الجسم، فتحدّث عن كبار السن البالغين السبعين والثمانين سنة وأكثر، كونُهم: "يحرثون الأرض وينقشون الكرم ويقومون بسائر الأعمال بخفة عجيبة"[12].

وتتقاطع هذه الشهادات مع التقارير التي أنجزها موظفو الحماية الفرنسية في النصف الأول من القرن العشرين؛ فقد أكّد جورج هاردي Georges Hardy في تقريرٍ كتبه سنة 1932 حول النظام الغذائي في المغرب: "قدرة المغاربة على القيام بأشغال مجهدة وقطع مسافات طويلة على الرغم من هزالة طعامهم المكون بالأساس من قطعٍ من خبز الشعير وقليل من التمر"[13].

يتعلق الأمر بشرائح كادحة عريضة في المجتمع المغربي، من قرويين وعوام الحضريين الذين كانوا يعملون في مختلف أشغال الزراعة والرعي والحرف مدى الحياة، ويكتفون في المقابل بطعام زهيد فرضته قساوة الوسط البيئي، واقتصاد القلة، والعودة المتكررة للقحط والمجاعات. لقد كان الشخص النموذجي بالنسبة إلى عامة الناس، بحكم اقتصاد القلة هذا، هو ذلك الرجل المتقشف الذي يصوم بانتظام، يومين في الأسبوع (الإثنين، والخميس)، وثلاثة أشهر في السنة (رجب، وشعبان، ورمضان)، ولا يأكل في الليل إلّا ما تيسّر من الطعام.

من جهة أخرى، خضعت الأغذية، على الرغم من الإكراه البيئي والاقتصاد المعاشي، لتمايز اجتماعي واضح؛ إذ تتحدث النصوص، على مستوى علية القوم، كالتجار والأعيان وخدام المخزن، عن شيء من الرخاء، وبعض الوفرة في الغذاء. في هذا السياق، يصف نص يعود إلى القرن السادس عشر ظاهرة إطعام الطعام الدينية بناءً على التراتب الاجتماعي المعروف آنذاك، أي العامة والخاصة وخاصة الخاصة، يقول: "كانت للشيخ أبي عمر القسطلي [دفين مراكش] همة رفيعة في إطعام الطعام، فلا يدخل أحد زاويته إلا بادر الخدام بإحضار الطعام على قدر طبقته، فسائر الناس يأكلون خبز الشعير، وما وجد من الفاكهة معها، وفي الصبح الدشيش، وفي المساء الكسكس، ومن هو أعلى مرتبة يأكل خبز البر، وخلاصة التمر والعسل واللحم والتريد والدجاج، ومن هو أعلى قدرا من الطبقتين يقربون له الحسو المتخذ من لباب خبز الخالص، وفصوص البيض مفوها بالقرفة والزعفران ولحم الضأن المطبوخ بالمرق واللفت والسلجم وأنواع الفاكهة التي لا توجد في خزائن الملوك"[14].

وحتى بالنسبة إلى شيوخ الزوايا الذين عادةً ما تقدّمهم النصوص التاريخية أشخاصًا يعيشون في زهد وتقشّف، فإنّ بعضهم كان يملك كميات هائلة من الطعام ويستهلك الكثير من اللحم والسمن. لنقرأ هذا النص المنقبي المكتوب في القرن الثامن عشر، والذي يتحدث عن النظام الغذائي لأحد صلحاء منطقة تادلة في وسط البلاد، يقول: "لا يأكل إلا ما تأكل النفساء مثل بركوكش بالحليب والسمن في الفطور، والتريد بالمرق في وسط النهار، والكسكسون باللحم والإبزار في الليل [حتى إنّ] بعض الناس أراهم ثديه يسيل لبنا مثل ثدي امرأة"[15].

في الواقع، خضع النظام الغذائي لمراتب المجتمع، ولإنتاج الاقتصاد، وللتباين الإقليمي؛ فعلى خلاف البوادي، حيث البطون الفارغة، فإنّ المدن التي توافرت فيها أسواق منتظمة وحركة تجارية نشيطة نسبيًا، كانت تنعم بمواد غذائية أكثر؛ فحيثما توافرت الموارد، تعددت الوجبات الغذائية، لتصل إلى أربع مرات في اليوم، كما هي الحال في البيوتات الكبرى.

تُظهر النصوص، في البوادي بالخصوص، على الرغم من قلة الأقوات، أنّ الناس استطاعوا التكيّف مع شروط البيئة وأحوال الفلاحة. كانت الحياة تشتد صعوبة، بخاصة في أوقات القحط والمجاعة، حيث تختل التوازنات. لكن ما يثير الانتباه هو أنّ نِحاف الجسم، في القرى والجبال والواحات، هم الذين كانت لهم القدرة على مقاومة الجوع.

---

12 الحسن الوزان (ليون الإفريقي)، **وصف إفريقيا**، محمد حجي ومحمد الأخضر (مترجم) (الرباط: منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1980)، ص 66.

13 Georges Hardy, "L'alimentation indigène au Maroc," *Terre, Air, Mer*, no 48 (1932), p. 155.

14 محمد بن عسكر، **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، محمد حجي (محقق) (الرباط: دار **المغرب** للتأليف والترجمة والنشر، 1977)، ص 108.

15 محمد بن عبد الكريم العبدوني، **يتيمة العقود الوسطى**، مخطوط الخزانة الوطنية بالرباط، رقم ك 305، ص 94.

هنا أيضًا تتقاطع نتائج البحوث في مجالَي البيولوجيا والعلوم الإنسانية. فعندما يقول شارل كايزر Charles Kayser انطلاقًا من بحوث مخبرية، إنّ الشخص النحيف يقاوم الجوع أكثر من البَدِين[16]، فإنّه يقدّم لنا فرصة الرجوع إلى ما قاله ابن خلدون في **المقدمة** في القرن الرابع عشر بخصوص التغذية، في فصلٍ مهمّ تحت عنوان "في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم".

يقارن ابن خلدون بين نمطَي عيش أهالي المدن والبوادي، ويقول إذا كان أهل الحواضر، كالفاسيين مثلًا، المتعوّدين على "كثرة الأغذية ورطوبتها"، من لحوم الخرفان والدجاج والسمن التي "تُوَلد في الجسم فَضَلات رديئة"، فإنّ سكان البوادي "المتقشفين في العيش القانعين "بالشعير والزيت"، "لا فضلات في جُسومهم". ومعنى ذلك، برأي صاحب المقدمة، أنّ "الجوع أصلح للبدن من كثرة الأغذية"[17].

ويذهب ابن خلدون بعيدًا في تحليله عندما يؤكد أمرًا أساسيًا، كون المجاعات التي كانت تعصف بالبلاد على نحوٍ دوري، تنال بصفة رئيسة من سكان المدينة "المخصِبين في العيش المنغمِسين في طيباته"؛ إذ "يسرع إليهم الهلاك أكثر من غيرهم". أمّا سكان البادية، "إذا أخذتهم السنون والمجاعات، فلا تنال منهم ما تنال من أولئك، ولا يكثُر فيهم الهلاك بالجوع".

ويفسر ابن خلدون هذا الأمر تفسيرًا طبّيًا؛ فيقول: "السبب في ذلك، أنّ المنغمسين في الخِصب المتعودين للأدم والسمن خصوصا تكتسب من ذلك أمعاؤهم رطوبة فوق رطوبتها الأصلية المزاجية، حتى تُجاوِز حدّها. فإذا خُولِف بها العادةُ بقلة الأقوات وفقدان الأدم واستعمال الخشن غير المألوف من الغِذاء، أسرعَ إلى المَعَا اليَبَسُ والانكماش، وهو ضعيف في الغاية، فيُسرعُ إليه المرضُ، ويَهلكُ صاحبُه دفعة لأنه من المَقاتل. فالهالكون في المجاعات إنما قتلهم الشبعُ المعتاد السابق، لا الجوع الحادثُ اللاحق. وأمّا المتعودون على قلة الأدم والسمن، فلا تزال رطوبتُهم الأصلية واقفة عند حدها من غير زيادة، وهي قابلة لجميع الأغذية الطبيعية. فلا يقع في مَعَاهم بتبدّل الأغذية يَبَس ولا انحراف، فيسْلمون في الغالب من الهلاك الذي يعْرِض لغيرهم بالخِصب وكثرة الأدَم في المآكل"[18].

لقد ردَّد الناس الذين عاشوا أحوال القلة والخصاص قولةً عربية شهيرة، تلخّص هذه الورقة: "نحن قوم لا نأكل حتى نجوع، وإذا أكلنا لا نشبع"[19]. تحيل هذه القولة التي تتقاطع فيها المعطيات المطروحة، إلى أوضاع الحياة اليومية القاسية في البوادي والفيافي، وإلى "العلاقة الضرورية بين الأغذية والنظام العام الذي يتأطر داخله الوجود البشري"[20]. لقد أبانت البحوث العلمية، تجانسًا مع ملاحظات ابن خلدون، أنّ فيزيولوجية أهل المناطق القاحلة وشبه القاحلة تنمّي بصورة طبيعية "أشكال خاصة لتدبير الطاقة"؛ إذ تنتج نمطًا بيولوجيًا متكيفًا مع شروط البيئة، وقادرًا على تحمّل قساوة الطبيعة[21].

---

16 Kayser, p. 933.

17 ابن خلدون، **المقدمة**، ط7 (بيروت: دار القلم، 1989)، ص 87 - 91.

18 المرجع نفسه، ص 89.

19 قبل الإسلام كان الطبيب العربي حارث بن كِلدة يقول: "المعدة بيت الداء والحِمية رأس الدواء"، انظر:
M. Z. Siddiqi, *Studies in Arabic and Persian Medical Literature* (Calcutta: Calcutta University Press, 1959), pp. 6 - 7.

20 Jean-Paul Aron, "Biologie et alimentation au XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle," *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, no. 5 (1961), p. 972.
راجع أيضًا دراسة: حسن علوي حافظي، "التغذية عند الملثمين"، في: **المرابطون** (الرباط: جذور للنشر، 2007)، ص 135 - 164.

21 Jamal Bellakhdar & Chafique Younos, "La diététique médicale arabo-islamique à travers les traités arabes anciens et la pratique actuelle au Maroc," in : *Médicaments et aliments : approche ethno pharmacologique*, Actes du 2e colloque européen d'Ethnopharmacologie, Heidelberg (1993), p. 48.



وجيه كوثراني: شكرا للدكتور محمد حبيدة. هذا الموضوع الذي تناوله هو موضوع شائك ومعاصر وتعيشه الآن الحوارات البيولوجية الطبية في الولايات المتحدة الأميركية حول النباتية واللاحمين، وهناك جدل كبير أيضًا مداره السؤال: أيّهما أَسْلَمُ النّباتيون أم أَكَلَةُ اللّحوم؟ سنتحدث في هذا الموضوع لاحقًا في النقاش.

عبد الحميد هنيّة | Abdelhamid Henia[1]

مظاهر التجديد في البحوث التاريخية في تونس حالة فريق "دراسات مغاربية"

اخترت أن أركّز حديثي في هذه الندوة على التجربة الأستغرافية التونسية، وبالتحديد تجربة فريق "دراسات مغاربية" بجامعة تونس، وذلك لأسباب شخصية وذاتية؛ إذ اشتغلت في إطار هذا الفريق طوال عشرين سنةً تقريبًا (من سنة 1995 إلى سنة 2015)، فأثّر هذا الفريقُ في مسيرتي البحثية كما أثّرتُ في توجهاته البحثية بطريقة أو بأخرى، تمامًا مثلما فعل الباحثون الآخرون المنخرطون في أنشطته.

من الضروري أن أنبّه هنا، إلى أن تجربة فريق "دراسات مغاربية" كانت تُنجَز بعلاقة متينة مع شركاء في المغرب الأقصى (وبالتحديد في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط في جامعة محمد الخامس)، ومع شركاء آخرين في الجزائر، وبالتحديد في مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية CRASC بوهران.

وبعد خبرة جاوزت أكثر من عقدين من الزمن، ترعرعَتْ في رحاب هذا المَخْبَر نزعةٌ علميةٌ تعمل على القطع مع الكتابات التاريخية السابقة في ما يتعلق بالمناهج والموضوعات، كما تعمل بوجه خاص على إنشاء معرفة تاريخية بمعايير جديدة، تتميز بالمساءلة بما هو أكثر جدوى، والنقد، ومراجعة النفس، وتعمل على فتح آفاق بحثية أخرى. ويكمن الجديد - أيضًا - في هذه النزعة العلمية في العمل على الخروج من مجموعة من "السجون" المنهجية والمعرفية التي كثيرًا ما كبّلت عملَ المؤرخين في البلاد التونسية. وفي هذا الإطار، حصلت قناعة لدى باحثي فريق "دراسات مغاربية"، مفادُها أن النقلة أو التجديد في الكتابات التاريخية يحصل بطريقتين أساسيتين: الأولى؛ بفتح حقول بحثية جديدة، والثانية؛ بإعادة النظر في المناهج والبراديغمات المستعملة وتجديدها.

أولًا، فتح حقول بحثية جديدة

عمل الفريق على فتح حقول بحثية لم يجرِ التطرق إليها في التجارب البحثية السابقة في الأستغرافيا التونسية، فأدّى ذلك إلى تجديد في طرح الأسئلة، ورصد المدونة الوثائقية الملائمة للإجابة عن تلك الأسئلة. ومن بين الحقول البحثية الجديدة التي تمت تجربتها في إطار فريق "دراسات مغاربية" أذكر مثالين: التفكير في الكتابة التاريخية، والبحث في الفرد والفردانية.

1 أستاذ في برنامج التاريخ في معهد الدوحة للدراسات العليا، قطر.
Professor of History at the Doha Institute for Graduate Studies.

التفكير في الكتابة التاريخية

خص التفكير في الكتابة التاريخية أساسًا البناءات والاستعمالات في بلاد المغارب، وذلك بشراكة مع باحثين آخرين. وهو مبحث جديد بالنسبة إلى الأستغرافيا التونسية، لكن المدرسة التاريخية بالمغرب الأقصى - والحق يقال - سبقت إلى ذلك ببضع سنوات. ونُشرت في هذا الصدد كتبٌ جماعية أُنجزت بمشاركةِ باحثي مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بوهران، ومؤرخي كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط في جامعة محمد الخامس[2].

البحث في الفرد والفردانية

شكلت دراسة وضع الفرد وتطوره والفردانية حقلًا بحثيًا جديدًا في الكتابات التاريخية بمَخْبَر "دراسات مغاربية"[3]. وهو ما كان من شأنه أن يفتح آفاقًا بحثيةً أخرى، علاوةً على كونه مبحثًا مرتبطًا بالطلب الاجتماعي في الوقت الراهن، وذلك لفهم فعل الأفراد في الواقع السياسي والاجتماعي. والسؤال المطروح هو: كيف برز الفرد من حيث هو علاقة سياسية لكي يصبح - تدريجيًا - عنصرًا فاعلًا في المشهد السياسي؟ مثل هذا العمل يكشف لنا عن تاريخية وضع الفرد وتطوره في الواقع العربي، أي في إطار غير أوروبي.

لماذا الاهتمام بـ "الفرد" وما علاقة ذلك بالحاضر؟

إن إرادة التخلي عن النظرة الإجمالية والقصرية، مثلما كانت تفرضه الطغمة الماركسية والطغمة البنيوية، كانت أساسيةً في الاهتمام بموضوع الفرد وتاريخ الفردانية. فالعامل الأساسي الذي جعل الباحثين، بوجهٍ عام، يعتنون بالفرد والفاعل الاجتماعي، هو بلوغ العولمة إلى درجة قصوى، خاصة في بداية الثمانينيّات في القرن العشرين.

أمّن هذا المبحث بلورة الواقع الذي يحياه الفرد اليوم في العالم العربي، فقضية "وضع الفرد" اليوم مرتبطة بقضية "المواطنة"؛ إذ تُعَدُّ قضيةُ وضع "الإنسان الفرد" في وقتنا الحاضر إحدى القضايا الجوهرية التي تُهِمُّ الأوساط العلمية والسياسية والثقافية، فضلًا عن ارتباطها بقضية "المواطنة" التي تُطرَح على نحوٍ حادٍّ في البلاد العربية اليوم، وفي بلدان العالم بأسره، في إطار ما يسمى "المجتمع المدني". وخلال هذه السنوات، يدور نقاش كبير في العالم العربي حول هل وضعُ "الإنسان الفرد" هو وضعُ "الإنسان الرعية" أو وضع "الإنسان المواطن"؟ فـ "وضع الرعية" وكذلك "وضع المواطن" يفيدان - قبل كل شيء - علاقةً سياسيةً. لذلك تطرح قضية وضع الفرد بعلاقة مع

---

2 Sami Bargaoui & Hassan Remaoun (coord.), *Savoirs historiques au Maghreb: construction et usages* (Tunis and Ohran: publications CERES/ CRASC, 2006), pp. 111 - 121; Abderrahmane Elmoudden & Abdelhamid Henia & Abderrahim Benhadda (coord.), *Ecritures de l'histoire du Maghreb: identité, mémoire et historiographie*, Actes de deux tables rondes organisées à Marrakech, 27-28/5/2004, Tunis, 1 - 2-3/10/2004, Série colloques et séminaires no. 138 (Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2007), p. 177, en français, et p. 86 en arabe; Abdelhamid Henia et al., *Itinéraire d'un historien et d'une historiographie. Mélanges de DIRASET offerts au professeur émérite Mohamed-Hédi Chérif* (Tunis: DIRASET - CPU, 2008).

3 نُشرت عدة أعمال بشأن هذا الموضوع في إطار مخبر "دراسات مغاربية"، من ذلك:
Abdelhamid Hénia, "La sujétion de l'individu dans le milieu tribal en Tunisie à la veille du Protectorat français," in: Kirsi Virtanem (ed.), *Individual, Idelogies and Society: Tracung the Mosaic of Mediterranean History,* no. 89 (Tapri: Tampere Peace Research Institue, 2001), pp. 179 - 194; Abdelhamid Hénia (coord.), *Être notable au Maghreb: Dynamique des configurations notabiliaires* (Tunis: Publication de l'RMC & Maisonneuve et Larose, 2006), pp. 11 - 37; Abdelhamid Hénia, "L'individu entre la logique étatique et la logique communautaire: Cas de la Tunisie à l'époque moderne XVIIe-XIXe siècles," in: Mohamed Hédi Chérif & Abdelhamid Hénia (coord.); *Individu et pouvoir dans les pays islamo-méditerranéens* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2008), pp. 67 - 83; Abdelhamid Hénia (coord.), "Dynamique du statut de l'individu en Tunisie (XVIIIe-XXe s.)," in: Hénia et al., pp. 157 - 176; Abdelkader Zghal & Abdelhamid Hénia & Fatma Ben Slimane (coord.), *Révolution Tunisienne: Compromis historique et citoyenneté politique*, Actes du colloque international organisé par le Laboratoire Diraset et l'ATASC, mai 2013 (Tunis: Laboratoire Diraset et Editions arabesques, 2015); Abdelhamid Hénia, *Le frère, le sujet et le citoyen: Dynamique du statut politique de l'individu en tunisie* (Tunis: *L'Or du temps*, 2015).

الدولة (أو السلطة المركزية)، لأنه لا مجال للحديث عن "إنسان رعية" أو "إنسان مواطن" في حالة عدم وجود الدولة، وبذلك يكون البحث في تاريخية الفرد والفردانية في العالم العربي من القضايا الجوهرية والمجددة في المعرفة التاريخية.

ثانيًا، إعادة النظر في المناهج والبراديغمات المعتمدة

إن طرح أسئلة جديدة من شأنه أن يُمكِّن من إعادة النظر في قضايا تمَّت دراستها بطريقة تثريها وتفتح أبوابًا بحثيةً مجدِّدةً، وذلك باعتماد براديغمات من شأنها أن تعطي للبحث وجهة أخرى لم يُتطرَّق إليها من قبل، وهو ما حاول فريق "دراسات مغاربية" تحقيقه في التجربة الأستغرافية التي خاضها، وذلك من خلال كتابة تاريخ يُسائل الذاكرة، عوضًا من تاريخ يبني الذاكرة أساسًا، ومن خلال تبنِّي منهج يقوم على "أهلنة" Indigénisation المعرفة التاريخية.

من تاريخ يبني الذاكرة إلى تاريخ يسائل الذاكرة

حصل منعرج في التجربة التاريخية لدى فريق "دراسات مغاربية"، تمثل بالخروج من مجموعة من السجون المعرفية المرتبطة بتاريخ الذاكرة بوجه عامّ، وبتاريخ ذاكرة الدولة بوجهٍ أخصّ، وبدأ الخروج من سجن الذاكرة بمساءلتها من حيث هي موضوع بحث بذاته، وقُل الشيءَ نفسَه في سجن الدولة.

من المعروف في البلاد التونسية أن التاريخ أصبح منذ القرن 17 عِلم الدولة الأول، فشكّلت الكتابة التاريخية سلطةً معرفيةً تقوم على إقصاء كل من يناهض الدولة. ومنذ تلك اللحظة، أصبح المؤرخ في البلاد التونسية مسخِّرًا طاقته لبناء الدولة بقلمه، تمامًا مثلما يبنيها أصحاب النفوذ بالسيف، فكل ما يكتبه يصبُّ - من حيث لا يشعر - في مصبٍّ واحد؛ هو بناء الدولة في كل أوضاعها ومراحلها، فهي الدولة المجالية/ الترابية بالنسبة إلى الفترة الممتدة خلال القرون 17، و18، و19. وهي الدولة الوطنية بالنسبة إلى الفترة اللاحقة. ولم يحصل الوعي بالنسبة إلى المؤرخ، من حيث كونه لا يدرس الدولة كظاهرة اجتماعية وموضوع مستقل بذاته، وإنما يتناولها كأنه عنصر فاعل فيها، فتبرز شخصية المؤرخ كأنها تبني الدولة من الداخل (وذلك عندما يبني ذاكرة مكوناتها: كالمجال، وقضية الاستقلالية عن الباب العالي، وكذلك بناء ذاكرة لمؤسسة الباي... إلخ).

حصر المؤرخ نفسه في سجن الذاكرة عندما عمد إلى دراسة تاريخ الدولة من زاوية الذاكرة. كانت كتابة ذاكرة الدولة خاصةً من خلال الاهتمام بقضية استقلالية البلاد التونسية عن الباب العالي، في إثر انتصاب النفوذ العثماني في طرابلس سنة 1835، وإنهاء الحكم العائلي القراملي بها. وكان هدف الكتابات التاريخية في هذا المجال حجب فكرة أن البلاد التونسية ليست إلا ولاية/ إيالة تابعة لإسطنبول، ما يضفي عليها صفة الدولة المستقلة. لذلك وقع بناء ذاكرة تاريخية من شأنها أن تقلل من فاعلية فكرة تبعية البلاد التونسية إلى الباب العالي، وتؤكد استقلالية السلطة في تونس، ما يبرر فكرة الدولة المستقلة. وبدأت هذه الذاكرة تتبلور، خاصة في كتاب **إتحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان** للمؤرخ أحمد بن أبي الضياف، وواصل بناءها على النسق نفسه المؤرخون التونسيون في فترة ما بعد الاستقلال.

وبذلك أصبح المؤرخ في تونس "سجين" الدولة وسجين تاريخ الذاكرة على نحو عامّ. ولم يحصل الخروج من هذا "السجن" إلا بمساءلةِ عمليّةِ بناء الدولة ومقوّماتها، وتفادي التفكير فيها بتصنيفات ومقولات الدولة ذاتها، وكذلك عبر مساءلة الذاكرة من حيث هي بناء اجتماعي ومساءلة استعمالاتها أيضًا. ويمكن القول إنه مع فريق "دراسات مغاربية" سجَّل المؤرخ في البلاد التونسية أول مرة في نهاية التسعينيات من القرن الماضي بداية خروجه من هذه "السجون".

التجديد بأهلنة المعرفة التاريخية

التجديد المعرفي يحدث بتجربة بحثية تقوم على فكر نقدي، وعلى مراجعة النفس وخلق أوضاع النقلة في مجال الموضوعات المعالجة وكذلك في المناهج المعتمدة. واختار فريق "دراسات مغاربية" أن تتحقق النقلة على أساس "أهلنة" المناهج والموضوعات في الوقت عينه. والمقصود بـ "الأهلنة" أن نجيب عن هذا السؤال: كيف ندرس مجتمعاتنا من دون أن نكون دعاة لأفكار صيغت في الخارج؟

المنطلق هو الداخل، وقد حصلت قناعة لدى فريق "دراسات مغاربية"، خُلاصتُها أن الباحث - مهما كان اختصاصه - مطالب بأن يكون في تناوله لبحوثه ملتحمًا بمتطلبات المجتمع الذي يدرسه، ومتناغمًا معها، ومع ما يطرحه المجتمع من قضايا وتساؤلات. ومنطلق هذا التمشّي في البحث هو التصدي لتلك الهيمنة شبه الكاملة للتوجّه الإثنومركزي الأوروبي، عبر استخدامه لأدوات فكريّة ومصطلحيّة، ومفاهيم ومناهج مهيمنة منذ فترةٍ طويلة.

فجاءت المعرفة التي صاغها الدارسون الغربيون حول مجتمعاتنا تتميز بالإثنوثقافية الغربية. فهي لا تكشف عن واقعنا بوجه سليم، وتمنعنا من فهمه بطريقة مثلى. وهي تُرجع - مثلًا - كل الحراك داخل المجتمعات العربية إلى عناصر فاعلة أجنبية؛ أوروبية غربية أساسًا. أما العناصر الاجتماعية المحلّية فهي مغيّبة كليًّا، ولا تَنسب لها أيّ دور فاعل في هذا الحراك. وهي نظرة تعطي الأولوية للعوامل والأسباب الخارجية في تفسير الديناميّات الداخلية. فهل ينبغي قبول الفكرة القائلة إن كل مشاريع الحراك التي عرفها العالم العربي كظاهرة بناء الدولة والحداثة والعلمانية... إلخ، إنما هي مقرّرة من الخارج؟ هل يجب أن نفهم أن كل حراك سياسي أو اجتماعي أو ثقافي تعرفه البلاد العربية في ذلك التاريخ مردُّه بالضرورة إلى إرادة قوى أجنبية؟ طرح القضيّة بهذه الصورة يجعلنا واعين بضرورة إعطاء أهمية قصوى لتحسس مظاهر الحراك في البلاد العربية عامّةً من الداخل، وانطلاقًا من العناصر الفاعلة المحلّيّة، مع العلم أن هذه العناصر تتحرك بدورها في علاقة تبعيّة متبادلة مع القوى الخارجيّة.

يتعلّق الأمر إذًا بالتخلّص من القوالب الجاهزة، وبتناول القضايا البحثية من وجهة نظر أهلية، أي انطلاقًا من الداخل، مع ضمان الاستقلالية عن مقولات الإثنوثقافية الغربية التي - بالفعل - تمنع من التفكير بطريقة سويّة في قضايا المجتمع العربي.

ولكي يحصل التخلص من الهيمنة البراديغمية والمفاهيمية الإثنوأوروبية أو الإثنوثقافية الغربية، يتطلب ذلك إعادة إنتاج هذه البرديغمات والمفاهيم وذلك بعد تفكيكها ونقدها؛ فإعادة صَوْغِها من داخل الواقع العربي مع الأخذ بخصوصية المسارات المحلية لهذا الواقع. لذلك؛ يجد الباحث نفسه دائمًا بصدد مساءلة الترسانة المفاهيمية وتفكيكها، وإعادة صَوْغ موضوعات بحوثه بصورة تحميه من هذه الهيمنة، وتكون منطلقات بحوثه دائمًا من داخل المجتمع ذاته. بذلك يحصل إنشاء معرفة أصيلة نابعة من أعماق المجتمع العربي. وهو عين ما يُقصد بأهلنة المعرفة التاريخية التي ينشُد تحقيقَها باحثو مخبر "دراسات مغاربية".

القسم الثاني: مناقشات

الطاهر بن يحيى: حقيقةً، استفدت بإضافة مصطلحات جديدة من قبيل "الأهلنة" و"التناهج" و"التعابر". وهي مصطلحات سجّلْتها، فصيغتها الصرفية سليمة وجميلة وتدلّ على هذا التداخل. أشكركم جميعًا. ما سمعته في المحاضرات الأولى والثانية والثالثة ليس لي ما أضيف إليه؛ فهو مفيد. فما ورد في المحاضرتين الأولى والثانية يتعلّق بالمغرب، وما ورد في المحاضرة الثالثة أثاري ومهمّ. ودعوني أطرح جملة من الأسئلة المهمّة مستغلًا هذه الفرصة؛ كيف يتعامل المؤرّخ الآن في هذا التيّار الجديد أو هذه المدرسة الجديدة أو التّوجه

الجديد مع وسائل حديثة؟ تعرفون أكثر مني أنّنا نعيش الشفوية الثانية اليوم. لم نعد نعيش الشفوية بالمنطق التقليدي. وهناك بحوث كثيرة فرنسية وأميركية في هذا الأمر. تجسد هذه الشفوية الثانية وسائل تواصل جديدة؛ مثل فيسبوك وتويتر وغير ذلك. أتساءل كيف يستغل المؤرخ تعليقات بعض السياسيين في العالم على تويتر التي أثارت قضايا كبيرة؟ هل فيها نوع من الصدقية؟ أم لا؟ وكيف يتعامل معها؟ ويجرّني هذا إلى أمر آخر، فمثلًا في مرحلة الوضعية المنطقية في القرن التاسع عشر كان يعتقد أنّ الأسطورة خرافة ولا تدلّ على شيء. لكن، نهتم بها الآن بوصفها شكلًا من أشكال الوعي. أمّا السؤال الآخر فهو: هل التاريخ أو الخطاب التاريخي خطاب أيديولوجي بامتياز؟ أنا أطرح السؤال وأفكّر في الذين سيؤرّخون للحرب العراقيّة أو الواقع العراقي. مَنْ هم في السلطة اليوم سيؤرّخون للأحداث في العراق انطلاقًا من المنظومة الشيعية التاريخية، لكن توجد للأسف منظومة أخرى سياسية هذه المرّة جديدة هي المنظومة السُّنِّية. فكيف سنقرأ تاريخ العراق في هذه السنوات؟ الأمر نفسه يصدق على سورية. بل أكثر من ذلك حتى بالنسبة إلى الثورة التونسية، ولو أنّ الأمر يكاد لا يُذكر مقارنةً مع هذين المثالين. لكن سؤالي الأساسي هو: هل سيظل التاريخ في النظام؟ أم هو أوّلًا خطابٌ أيديولوجي بالضرورة؟ وكيف نستطيع أن نتحدث عن خطاب تاريخي إذن يبتعد أقصى ما يمكن عن هذه الانتماءات والنزعات؟

أحمد أبو شوك: شكرًا دكتور وجيه. لديّ سؤال منهجيٌّ أطرحه على الدكتور عبد الرّحيم بنحادة، عندما تحدَّث عن النظرة الاستعمارية وأشار إلى أنّها تتكوّن من جزئيتين تتمثلان بالمستعمرين الذين كتبوا عن تاريخ المستعمرات والوطنيين الذين عاشوا في كنف المُستعمِر، فإلى أيّ مدى استفاد الوطنيون من منهج المستعمر في كتابة التاريخ؟ وإلى أيّ حدٍّ تأثّروا؟ أمّا السّؤال الثّاني، عندما نتحدث عن التاريخ المحلّي بعد الاستقلال وبحسب روايتِكَ كتبه مؤرخون محترفون، فهو: ما هي الخلفيات التأهيلية والمدارس الفكرية التي انطلقوا منها؟

لي ملاحظة أسوقها للدكتور عبد الحميد هنيّة. أعتقد أنّ النظرة العالمية للتاريخ يجب ألّا تكون مغلوطة، هي ليست نظرة من أعلى إلى أسفل. بل هي نظرة تراكمية؛ فعندما ننظر إلى السياسة الأميركية وتطبيقاتها في الشرق الأوسط ننظر إلى مرتكزات السياسة الأميركية في أميركا وتأثيرها في الشرق الأوسط. عندما نريد أن ندرس تاريخ سورية ندرس من الداخل وننظر إلى المؤثّرات الخارجية. إذًا، يجب ألّا تفهم النظرة العالمية بوصفها نظرة مفروضة على المحلّي من مركز معيّن. لفت انتباهي أيضًا أنّك ذكرت أنّنا نريد أن ننتقل من التاريخ العام أو التاريخ الاجتماعي إلى التاريخ الفردي أو الفرداني، هل ترى أنّ هذه نظرة ارتدادية؟ لأنّ هذا المنطلق هو الذي انطلقت منه المدرسة المثالية وقضايا التاريخ البطولي لكنّ الإنسان هو إفراز للمجتمع المحلّي. فهل ندرس المجتمع؟ أم ندرس الفرد؟

سامر عكاش: لي ملاحظة من خارج موضوع التاريخ. ذكر الدكتور وجيه أنّ النظرية في التأريخ هي غربيّة فالمادة موجودة عندنا ولكن النظرية للتطوير أو النظر في مناهج التاريخ غالبًا هي واردة من الغرب. يطرح ذلك نظرية معيّنة في تطوُّر العلوم الأنثروبولوجية. وهي طرحت فكرة نقدية للتاريخ المحلّي، إذ عندما ظهرت العلوم الأنثروبولوجية بصورة عامّة بعد حركة التنوير في القرن التاسع عشر لدراسات الشعوب الأخرى ظهر من ضمن الدراسات الأنثروبولوجية مشاكل أخلاقية في التعامل مع الآخر وطبعًا هم من أثاروا (الباحثون الغربيون) هذه المشاكل. وظهرت أزمة معرفية بالعلم الأنثروبولوجي. كيف يمكن لنا أن نتعامل مع الآخر بهذه الطريقة الاستعلائية؟ فعندما وجدوا أنّ المجال لم يعد يسمح بالتعامل مع الآخر بالأسلوب الاستعلائي الاستعماري القديم نفسه، ظهرت نظرية جديدة وهي نظرية الثقافة النسبية فهي المبدأ الأساسي للثقافة النسبية؛ لأنّ الأوروبيين قالوا: لم نعد نستطيع أن نكون أسياد العالم، إذًا، نترك كلّ واحد يعيش في عالمه؛ فهم لم يستطيعوا أن يجعلوا الآخر سيّدًا في العالم، لذلك طرحوا مواضيع التواريخ المحلّية والدراسات المحلية والثقافية النسبية التي أعطت المشروعية لهذه الفكرة، لذلك أخذناها وأمعنّا فيها النظر، فنحن عزلنا أنفسنا عن أن نكون أسيادًا في العالم.

نصير الكعبي: تفاعلت مع موضوع محمد حبيدة فعلًا بوصفي من النباتيين. وربما يكون الموضوع قابلًا للتطبيق في مواطن أو مواضع عربيّة أخرى. ربّما لا ننتج في الشرق العربي دراسات تعالج موضوعات الأغذية على الطريقة الأنثروبولوجية، لكن سؤالي دكتور يحتاج إلى أن نقيس مَدَيات تأثير المنظومة أو المؤسسة الدينية أو الشرعية في خلق نظام غذائي معيّن؛ فالمعروف أنّ المؤسسة الدينية لها مواقف من الأغذية على مستوى التحريم والكراهة والاستحباب وتؤثّر كلُّ هذه المستويات في خلق نظام غذائي معيّن يتفاوت من مجتمع إلى آخر. أنتقل بسرعة إلى مداخلة الزميل العزيز الدكتور عبد الحميد، مظاهر التجديد في البحوث التاريخية في تونس. أخشى أن تكون جزءًا ممّا عرفناه في الشرق بشأن إعادة كتابة التاريخ مع كلّ تحوُّل دراماتيكي في السياسة؛ أي لا شعوريًا مع كلّ تحوُّل، تحاول الدولة أن تعيد كتابة التاريخ، لأنّي سمعت عبارةً لم أفهمها بما يكفي وهي القَطْعُ، فربّما لا شعوريًا تكون للدولة أو ربّما الأمر هو على العكس تمامًا.

إبراهيم القادري بوتشيش: أعجبت بمداخلة الدكتور وجيه الكوثراني وأعجبت أيضًا بمداخلة السيد عبد الرحيم. لكن وبطبيعة الحال عندي ملاحظة. وهي أنّ ما غيّب في المداخلة هو ذلك الخيط الناظم بين اللحظات الثلاث التي ذكرتها، بل أكثر من ذلك لقد ذهبت إلى أنّ اللحظة الثالثة هي لحظة صدفة وقدّمت أمثلة على ذلك. أحسب أنّ هذه اللحظات الثلاث جرت أو تمّ تناولها أو تمّت كتابة التاريخ المحلّي المغربي في سياقٍ يتمحور عبر خطّين متعارضين؛ الخطّ الأوّل وهو الذي يمثّل اللحظة الأولى هو الكتابة الأجنبية التي عالجت موضوع القبيلة ودافعت عن أطروحة التنازع بين المخزن والقبيلة، والصراع بين المخزن والزاوية، والتناقض بين الشرع والعُرْف؛ بمعنى أنّ هذا الخطّ حاول أن يكرّس مفهوم الانفصال ما بين الدولة والمجتمع. وهنا تبرز اللحظتان الثانية والثالثة بوصفهما طرحًا وطنيًا يحاول أن يبني هندسةً مجاليةً مغايرة للطرح الأول فيبني على أساس أنّ هناك مفهوم الاتصال؛ اتصال القبيلة بالدولة، واتصال الشرع بالعرف، إلى غير ذلك. لقد ناقض كلّ ما ذكرته المرحلة الأولى. هناك إذًا اتصال. ولكن نفهم هذا الاتصال في إطار هذا التعارض ما بين الاستعمار أو الفكر الاستعماري والفكر الوطني.

بالنسبة إلى الأخ محمد حبيدة، وما ذكرته عن المغرب النباتي إلى غير ذلك - ونحن نعلم أنّ تاريخ المغرب هو تاريخ مجاعات وأوبئة وكوارث وأزمات - ألا يمثّل كسرًا لهذه الرتابة التي استخلص منها "بعض القوانين"، وتحدثت حتّى عن نظرية ابن خلدون في هذا المجال.

أمّا الأخ عبد الحميد فأهنّئك على هذه المدرسة الجديدة الناشئة التي نتمنى لها حقيقةً التوفيق. لكن هناك طموحاتٌ لها سقفٌ بطبيعة الحال - لأنني جرّبت هذه المسألة - هناك مشاريع، وهناك سقفٌ نحدّده. ولكن أحيانًا ما يلزمنا هو تغيير البنيات وتغيير الذهنيات، فهناك الفرد والمجتمع. فهل تغيَّر المجتمع؟ وهل تغيّرت ذهنيته؟ وهل أدّى الانتقال مثلًا من الثورة التونسية إلى تغيُّرات يمكن أن نحقّق بها ما نريد؟ هل بإمكاننا الآن فعلًا أن نسائل الذاكرة الوطنية بطريقة مغايرة للطريقة السابقة؟ ثمّ قضية العولمة أو عدم التفاعل مع العولمة. مع ذلك، أعتقد أنّه يجب أن نتفاعل لأنّ هذا التجديد إذا لم يكن باللغة الإنكليزية وهي لغةٌ فرضتها العولمة، كيف يمكن لهؤلاء الطلبة أن يدرسوا أو يغيروا في مناهج البحث التاريخي؟

محمد الطاهر المنصوري: سأحصر مداخلتي في سؤال الأستاذ محمد حبيدة، وأضمّ صوتي لما ذكره الأستاذ الكعبي؛ يجب أن يسمح لنا بفتح آفاق جديدة في البحث، لماذا نتناول هذه المواضيع في طرق أبعد وأوسع؟ أولًا، لنا كتب الطبخ، لابن خلصون، وكتب الفلاحة إلى جانب المصادر التاريخية التقليدية، وكتب الحسبة؛ عندما نقرأ الشيرزي مثلًا فهو يراقب في الأسواق، نعرف ما يطبخ السماكون والشواؤون وما إلى ذلك. وربما في هذا الإطار، أذكر حادثة شخصية حدثت لي: كنت قد نشرت مقالة حول استهلاك العرب الثلج في العصر الوسيط، وكانت في الأصل مداخلة في ندوة، وعندما انتهيت من تقديمها، قال لي أحد الأساتذة الأفاضل في الجامعة التونسية من أين أتيتنا بهذا؟ كيف كان العرب يستهلكون الثلج؟ كأنّ المقالة خيال وليس واقعًا. فأرسلت المقالة إلى مجلة "الغذاء والتاريخ" Food and History في فرنسا، وعرضتها على هيئة التحرير. وكان الرد: "نرسل لك تهاني هيئة التحرير، وعلى الرغم من أنّ المقالة لا تهمّ التاريخ الأوروبي، قررنا نشرها". نلاحظ أنّ هذه المواضيع جديدة على المؤرخ العربي. وعلى الرغم ممّا يمكن أن أسميه مظاهر التجديد، مازال المؤرخ العربي يلوك مواضيعَ



قديمة. مثلًا عندما نقرأ ابن قتيبة "كتاب الأشربة والأطعمة" وما إلى ذلك، وهناك موضوع آخر إلى جانب الأغذية، هو اللباس. وهو موضوع مهم جدًا في هذا الإطار.

عمار السمر: أشكر السادة المتدخلين. وأعقّب على ما قاله الزملاء بأنّ هذا المجال تجديدي في مجال الأغذية ودلالات ذلك. في المشرق يوجد مثل هذا؛ فالمصادر التاريخية حافلة بالمعلومات، وحتى الغربيون لم يكونوا مؤرخين بل كانوا رحالة، مثلًا تاريخ حلب الطبيعي. وفي العصر العثماني تعجّ الوثائق والمحاكم الشرعية بهذه الأخبار. قال الدكتور المنصوري نحن في حاجة إلى هذه المواضيع، لا بد أنّها مواضيع جديدة. تمامًا، هناك حاجة إلى دراستها. ولكن نحن الآن أمّة تمرّ بمرحلة أزمة. أليس كذلك؟ وكما قال أحدهم، هذه الأوقات العصيبة هي فترة مهمة لظهور فلسفة جديدة في التاريخ. وأعتقد أنّ المؤرخين من أقدر الناس على الكتابة وتحليل الواقع. كيف وصلنا إلى هذا؟ وكيف نخرج منه؟ وأربط هذا بمداخلتي كيف نوصل رأي هؤلاء الذين هم أقدر على فهم الأزمة؟ وكيف وصلنا إلى الأزمة؟ وكيف نخرج منها؟

محاسن عبد الجليل: في الحقيقة لديّ ثلاثة تساؤلات. تحدّث الدكتور عبد الرحيم بنحادة عن ثلاث لحظات. وبحسب فهمي اللحظتان الأولى والثانية متزامنتان، أو بينهما تقاطع، ثم اللحظة الثالثة. لكن، على الرغم من أنّ الدكتور بنحادة تحدّث عن سمات مشتركة أو قواسم مشتركة، أرى أنّها تطورت خارج الأكاديمية وربما يعطي ذلك مناهج مستقلة، هل طورت هذه المدرسة مناهج مستقلة؟ وكيف كان تأثير المنهجي في اللحظة التي تلت؟ هل انصرفت تأخذ من اللحظة الأولى التي تلت والتي قدّمتها أولًا؟ أم كان للمؤرخين الجماعة ومناهجهم تأثير في ما بعد الاستقلال؟ أمّا التساؤل الثاني فأطرحه على الدكتور هنية الذي تحدّث عن الفرد والفردانية. هل تقصد التاريخ من أسفل والاهتمام بمناهج الأنثروبولوجيا، والسوسيوسيكولوجي؟ أم منهجيًا قدّمتم جزءًا من ميكروستوريا للاهتمام بدراسات الفرد؟ أم التاريخ من الأسفل؟

هناك أيضًا حديث عن المركزية الأوروبية والمركزية الأميركية. وتحدّث الدكتور سامر عن الثقافة النسبية. أين موقع دراسات التابع في كل ذلك؟

ناصر الدين سعيدوني: أقول للأستاذ الفاضل الدكتور عبد الرحيم، في الحقيقة كان بحثًا مركّزًا وشاملًا وأعطى صورة متكاملة. ماذا كان دور روبير مونتاني في قضية الظهير البربري؟ ربما جاك بيرك Jaques Berque وأبوه أوغستين بيرك Augustin Berque وهو المنظّر والمسؤول عن المكاتب الاستعمارية في الجزائر؛ ولخمس وعشرين سنة. وابنه جاك ولد في فرندا في الجزائر. وعدّ نفسه جزائريًا. لقد انزعجت منه، عندما كنت في تونس مع محمد الطالبي ورأيت تصرفات جاك بيرك رحمه الله. لكن الأبوية المطلقة، وهنا أقول قد تصحّ هذه الأفكار أساسًا على أوغستين بيرك، لأنّ أباه جاك بيرك في الواقع، له توجّه مشرقي فقد نوعًا ما. ولكن هل يمكن أن نعدّ المونوغرافيا التقليدية ردة فعل على النظرة الاستعمارية؟ أم أنّها كانت استمرارًا لتقاليد مغربية قديمة؟

أمّا الأستاذ حبيدة ففي بحثه نظرة جديدة منعشة للبحث التاريخي. لكن أتساءل وأقول لنا أدب الأطعمة والأشربة، ابتداء من العقد الفريد وغيره. بإمكاننا أيضًا أن نستخدم كتب الرحلات والتراجم والنوازل. أعود إلى مداخلة الزميل الدكتور عبد الحميد هنية، وأقول: في الواقع هناك تجديد في المدرسة التونسية، وشاركت مع الدكتور عبد الحميد هنية في فلورنسا وفي روما، عندما كنّا نعمل في مشروع الوقف. وفي تونس أيضًا، وكان هناك تجديد في الواقع. لكن، أرى أنّك تنطلق من طموحات، وأنا أنطلق من إحباطات. عندنا أرى سجونًا معرفية؛ فنحن في الجزائر في زنزانات معرفية، والسجن هو ألطف بكثير من الزنزانة كما تعرف. هنا نجد أنّ فكرة الأهلنة جميلة ومعبرة. وأعود إلى ما أثاره الدكتور إبراهيم. نحن في المغرب العربي نواجه سجنًا كبيرًا. هو سجن التصور الفرنكفوني. لماذا لا ننفتح كما المشارقة على الثقافة الأنجلو سكسونية بوصفها مطلبًا عالميًا. وهذا ما نلاحظه الآن فهذا الجانب عاجز، ويعاني عقدة داخلية مستعصية، أفهم هذه اللغة وأستعملها، ولكن لا أستطيع أن أتكلم هذه اللغة التي أصبحت عالمية. فنحن المغاربة في الجزائر وتونس والمغرب مع اكتسابنا البعد الفرنكفوني، وهو أساسي وجيّد، علينا كذلك أن نأخذ مقاربة لتجديد المعرفة، ولكن تجديد المعرفة أساسه تفعيل التاريخ المغاربي من خلال رؤية عالمية تستوعب المكاسب الفرنكوفونية والطموحات الأنجلو سكسونية.

وجيه كوثراني: في مداخلتي سؤالان؛ أحدهما للدكتور عبد الرحيم، حول المونوغرافيا؛ فمن خلال تجربتنا بوصفنا مدرسي تاريخ ومشرفين على رسائل ماجستير ودكتوراه، وبوصفي مسؤولًا ومديرًا للإصدارات العلمية للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، زادت خبرتنا؛ فهناك مشكلة في هذه الدراسات المونوغرافية. وأنا أتعامل معها كمحظور. لأنّ هناك توجّهًا لهذه الدراسات نحو الدراسة الكمية الجزئية التي لا تقول شيئًا، تقدّم لنا أرقامًا تقرأ هذه الأرقام، وبعض الخلاصات التي يصعب إعادة تركيبها في نص ذي معنى تاريخي فلسفي، بالطبع هناك مشكلة أخلاقية فلسفية معرفية. هل ننشر هذه المخطوطات؟ أم لا؟ بصراحة نعتذر عنها. وأضمّ صوتي لصوت الدكتور السمر فليست لها وظيفة علمية فكرية اجتماعية فلسفية. ومن مهمات المركز إبراز الدور في مشروع النهوض العربي. فهذه الدراسات المونوغرافية تعاني مشكلة؛ مشكلة معرفية تتمثّل بأنّها جزئية جدًا، وليس لها وظيفة فلسفية فكرية اجتماعية في المجتمع. ويذكّرني هذا بسوء استخدام منهج المونوغرافيا. بعد بروديل الذي استخدم هذا المنهج؛ فكلّ كتابه قائم على مونوغرافيات ودراسات كمية، وهذه مشكلة منهجية فعلًا تحدّت الجامعات الفرنسية. وقيل بعد بروديل إنّه قام بإعجاز، بأطروحة دكتوراه الدولة. فأصبح من الصعب على الطلاب ما بعد بروديل إنجاز أطروحات مثله. فكيف يمكن الدمج بين الدراسات المونوغرافية الجزئية التي يتحمس لها الدكتور عبد الحميد هنية في مركز دراسات مغاربية، لكن لم تصل هذه الدراسات الجزئية لتقوم بدورها النهضوي الذي تطمح إليه هدفًا كبيرًا. ستنشر لكن في حدود مئة إلى مئتَي قارئ. وهذه مشكلة فعلية كيف يمكن حلّها؟

كيف ننطلق من الدراسات المونوغرافية، إلى أن تصبح هذه الدراسات تركيبية. أمّا مداخلة محمد حبيدة المهمة جدًا والمثيرة للاهتمام، فهناك جدل وأخذ وعطاء بينها وبين البيولوجيا. تطرح هذه الدراسات التاريخية حول الغذاء أيضًا محاذيرَ مثل هذه الدراسات؛ لأنّ النظريات البيولوجية تتغير، ولا أدري إذا كانت تتغير بفعل دراسات تاريخية، بخاصة في الولايات المتحدة الأميركية، يقومون بدراسة مرحلة تاريخية معينة كان الغذاء السائد فيها نباتيًا، فيستنتجون بيولوجيًا أنّ الغذاء النباتي أفضل لجسم الإنسان. هناك دراسات تتابع هذه المواضيع. وهناك دراسات الآن في الولايات المتحدة ترى أنّ المرحلة التأسيسية للمرحلة البيولوجية للجسم هي مرحلة لحمية وليست المرحلة النباتية، فليس لها علاقة بالكوليسترول، وليس لها علاقة بالذبحة القلبية؛ فالذبحة القلبية هي نتاج أكسدة الخلايا، ويوجد عوامل كثيرة لذلك تؤدي إلى سرطان أو ذبحة قلبية. وأكسدة الخلايا لها عوامل معقدة، ليس سببها تناول اللحوم بالضرورة. طبعًا إلى جانب أكل النبات. فالدراسات التاريخية التي يعتمد عليها ضمنًا من النظريات البيولوجية، خطيرة جدًا؛ ففي مرحلة يقولون يجب أكل النبات وفي مرحلة أخرى يقولون يجب أكل اللحوم.

عبد الرحيم بنحادة: أبدأ من سؤالك عن الخوض في الجزئيات؛ بالنسبة إلى الكتابات المونوغرافية المغربية أخذت في الحسبان الجزئيات والإغراق فيها؛ فربطُ ما هو محلي بما هو وطني، وما هو إقليمي. أقدّم مثالين على ذلك: لا أريد أن أتكلم عن أحمد التوفيق، فالكلّ يتكلم عنه. ولكن أريد أن أتكلم عن أطروحة العربي مزين، وأطروحة أحمد بوشارب. فأطروحة العربي مزين تناولت منطقة في الجنوب الشرقي المغربي، هي منطقة تافيلات. ولكن عندما كان يدرس هذه المنطقة، كان يأخذ في الحسبان التطورات الحاصلة، على مستوى الوطن ككلّ. وكان يربط مثلًا الأزمة التي عرفتها منطقة الجنوب الشرقي المغربي بالوجود البرتغالي في أكادير في القرن السادس عشر وكيف أثّر هذا الوجود البرتغالي في منطقة نائية. بالنسبة إلى أحمد التوفيق عندما كان يدرس اينولتان كان يستحضر الاستعمار الأوروبي، وحرب تطوان، وما ترتّب عنها سنة 1860. بل كان يدرس هذا المجال مع ما هو وطني. بالنسبة إلى أحمد بوشارب نجده لا يكتفي بدراسة هذه المنطقة الصغيرة على المحيط الأطلسي زمن الاحتلال البرتغالي، بل يدرسها في إطار تاريخ الإمبراطورية البرتغالية، وفي إطار التوسع الاستعماري البرتغالي. وهذا الهاجس، أي هاجس الربط بين المحلي والإقليمي، كان ملازمًا لكل الأعمال التي أنجزت في مجال التاريخ المحلي.

في ما يتعلق بروبير مونتاني، وعلاقته بالظهير البربري، أظن أنّ الظهير البربري جاء في إطار مسلسل، بدأ بدراسات عن القبائل والأعراف والإسلام والزوايا، في المغرب. وصادف أن صدر كتاب روبير مونتاني مع صدور الظهير البربري. ولم يكن روبير مونتاني سوى

حلقة في هذه المسلسل. لقد استثمرت إدارة الحماية الفرنسية دراسات ميدانية وبحوثًا سابقة عن روبير مونتاني، أمّا عن جاك بيرك فهو كما قلت أكثر من جاك بيرك واحد، هناك جاك بيرك الأول الذي كان مراقبًا مدنيًا، وهناك جاك بيرك الباحث، وهناك جاك بيرك المستشرق والمعجب بالشرق. وعندما نستعرض كتابات جاك بيرك من البداية إلى النهاية، نقول إنّ هذا تحوّل ظاهر في كتاباته. التاريخ المحلي أو التاريخ المحلي الذي أنجزه من أسميتهم بالمؤرخين الجماعة كان ردة فعل على الاستعمار وردة فعل على الظهير البربري، فكانت القضية قضية هوية، وتأكيد الثقافة المغربية، والإنسان المغربي، والدولة المغربية. ولكن في الوقت نفسه كان يظهر هذا في مقدمات كتب هؤلاء المؤرخين الجماعة. كان هؤلاء يستشعرون كتابة التاريخ الوطني، ويرون أنّ كتابة التواريخ المحلية، خطوة في كتابة التاريخ الوطني الشامل، ويظهر في كتاب **سوس العالمة** الذي وضعه المختار السوسي، وهو كتاب يعدّ بمنزلة مقدمة لمؤلفه الجامع **المعسول**. لم يكن بوسعي، الربط بين الملاحظات الثلاث. بالتأكيد هناك ترابط قويّ، ونظرًا لضيق الوقت لم أوضح ذلك بما يكفي.

محمد حبيدة: يسرّني هذا التفاعل الجميل. عندي ثلاث إجابات وتساؤلات تتقاطع فيما بينها. الدكتور نصير، والدكتور القادري.

القضية فعلًا هناك محرمات. وهذه المسائل واردة في الدراسة. ثم إنّ المجاعات تكسر القاعدة في هذه المسألة. ويمكن مقاربة هذه المسألة ممّا قاله كلود ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss. والمدخل جميل جدًا لدراسة هذا الموضوع من كتاب أصل آداب المائدة. يقول إنّ المائدة والطعام هي مكان ومرآة تعكس تناقضات المجتمع. وعند المجاعات يصبح المغاربة لاحمين. ولحم الخنزير محظور أصلًا. ولفهم هذه القضية لا بدّ من الرجوع إلى مصادر لا لبس فيها.

المسألة الثانية التي ذكرها السيد الطاهر المنصوري بخصوص كتب الطبخ، وكتب الفلاحة؛ فالملاحظة الأساسية هي أنّ كتب الطبخ تلقي الضوء على طعام علية القوم والأعيان وخاصة الخاصة، بينما النتف التي نتصيدها من هنا وهناك هي التي تمكّننا من فهم طعام العامة، والشرائح العريضة للناس.

عبد الرحيم بنحادة: كتب الطبخ هي كتب لحمية بامتياز؛ فكلّ الوصفات هي وصفات لحمية.

محمد حبيدة: ولكنّها تلقي على جانب بسيط وجزئي من واقع المجتمع. لأنّ الأساسي ما يقوله بروديل "هذا شيء آخر"، ولكن، صحيح المجتمع فيه العامة وفيه الخاصة. أمّا القضية الأخيرة، كما يطرحها الأستاذ وجيه فالسؤال وجيه فعلًا. في الواقع لا أقدّم وصفًا في هذا البحث، وإنّما محاولة لتقديم معاينة وتفسير. ولكن كما ذكرت هي مهمة. فالبيولوجي في نهاية المطاف لا ينصح المرء بأن يقتصر على النبات، أو يأكل اللحم فقط. تتعلق المسألة بجسم الإنسان الذي هو مثلٌ أعلى. إذا كان المرء يتحرك في حياته اليومية ويحرق ما يستهلكه، فله أن يأكل ما يشاء. ولكن إذا كان لا يتحرك كثيرًا، فمن مصلحته أن يبتعد عن اللحوم. هذه هي القاعدة الأساسية التي يركّز عليها البيولوجيون.

وجيه كوثراني: أقترح فصل علم البيولوجيا عن علم التاريخ، حتى لا يكون هناك تأثيرات سلبية في الطرفين. ولكن لا أدعو إلى وقف الدراسات الأنثروبولوجية على الغذاء. ولكن، يتعلق التحذير باستخدام معلومات تاريخية جزئية، لصحة الناس.

عبد الحميد هنية: سأحاول أن أجيب عن بعض الأسئلة المطروحة؛ هناك سؤال طرحه الدكتور الطاهر بن يحيى حول ما إذا كان التاريخ خطابًا أيديولوجيًا. أقول إنّ المؤرخ مهما كان هو إنسان، وهو رجل يمكن أن ينعت بالأحول، لديه عين تنظر إلى الحاضر والأخرى تنظر إلى الماضي. فهو دائمًا يقرأ الماضي متأثرًا بحاضره، وبذاتيته. لكن هنا تظهر حرفية المؤرخ؛ فكلّما كانت حرفيّته عالية، استطاع أن يجعل تأثير الذات ضعيفًا، فيكون التاريخ الذي يكتبه قريبًا من الواقع لا أكثر، أي ليس الواقع بعينه. لذلك يمكن القول إنّ المؤرخ لا يستطيع أن يكون موضوعيًا بصورة كلية، ولا أعتقد أنّه من الممكن القول إنّ هناك موضوعية مطلقة في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

بالنسبة إلى الدكتور أحمد أبو الشوك، أوافق تمامًا التدقيق الذي ذكره بشأن "تاريخ العالمية". لكن الذي أردت التركيز عليه هو أنّ الكتابات التي تخص سورية مثلًا والقائمة على المركزية الأميركية أو المركزية الأوروبية تخضع دائمًا إلى أجندات خاصة بهذه المناطق. وعندما

يشير إلى "الإحاطة المعلوماتية"، فإنّ الكتابات الأميركية والأوروبية لا توضع أساسًا لفهم المجتمع المعني بالدراسة بقدر ما توضع من أجل خطط سياسية. لهذا أقول إنّ هذه الدراسات القائمة على المركزية الأميركية أو المركزية الأوروبية تمنعنا في معظمها من أن نفهم مجتمعاتنا. ولكن لا أدعو إلى التخلّي كليًا عن هذه الدراسات، فهي موجودة لنقرأها وننقدها ونعيد تفكيكها، ونستفيد منها. لكن لا ننطلق منها ولا نجعلها مسيطرة علينا في فهم واقعنا. لكي نفهم واقعنا، ننطلق دائمًا من الداخل ومن التصنيفات المحلية، وممّا يصدر عن الفاعلين المحليين.

في ما يتعلق بسؤال الدكتور أحمد أبو الشوك بشأن حقيقة الاهتمام بالفرد وبالفردانية. فهو مبحث جديد، من شأنه أن يفتح آفاقًا بحثية أخرى، علاوة على كونه مبحثًا مرتبطًا بالطلب الاجتماعي في الوقت الراهن، وذلك لفهم فعل الأفراد في الواقع السياسي والاجتماعي. والاهتمام بموضوع الفرد وتاريخ الفردانية في وقتنا الحاضر نابع من إرادة التخلي عن النظرة الإجمالية والقصرية التي كانت تفرضها الطغمة الماركسية والبنيوية. وعوض أن نقول إنّ "الإنسان هو إفراز للمجتمع" الأفضل أن نفهم المجتمع انطلاقًا من الفرد والفاعل الاجتماعي. ثم إنّ العامل الآخر الذي جعل الباحثين بصورة عامة يعتنون بالفرد والفاعل الاجتماعي هو بلوغ العولمة إلى درجة قصوى بخاصة بداية من الثمانينيات في القرن العشرين.

ذكرت الدكتورة محاسن عندما تحدثت عن الميكروستوريا، والتاريخ من أسفل... إلخ. نعم هذا المنهج الذي ننعته بـ "الأهلنة"، يستفيد من كلّ التجارب التي سبقته؛ من ذلك تجربة الميكروستوريا الإيطالية، ونقد الاستشراق لإدوارد سعيد، وما قدّمه كليفورد غيرتز من تأكيد ضرورة إعطاء الأولوية والانطلاق من نظرة الأهالي، بخاصة عندما يقول إنّ الباحث يجب أن يوجّه نظره انطلاقًا من كتف الفاعل، لكي يرى كما يرى الفاعل، وحتى لا يفرض على الفاعل الذي يدرسه رؤية تأتي من الخارج. لقد وظّفنا كلّ هذه المناهج حتى نتخلص من الإثنومركزية مهما كان مصدرها. فالإثنومركزية ليست بالضرورة أوروبية أو أميركية فقط. أحيانًا هناك إثنومركزية داخلية عند العرب أنفسهم. وفي بلدٍ واحد نجد إثنومركزية حضرية مدينية ضد الأرياف. وفي داخل العالم الأوروبي نجد إثنومركزية في بلد معيّن تكون موجهة ضد بلد أوروبي آخر. والأمثلة على ذلك متعددة.

أمّا تخوّف الدكتور نصير الكعبي فلا أساس له. فالقطع الذي أتحدث عنه يتعلق بالخروج من سجن الدولة وذاكرتها. بحيث أصبح المؤرخ يدرس الدولة بوصفها ظاهرة اجتماعية وموضوعًا مستقلًا بذاته لا كما كان سابقًا يتناولها وكأنّه عنصر فاعل فيها.

في خصوص ملاحظة الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش، أشاطره الرأي، بخاصة عندما يتحدث عن السقف بالنسبة إلى الطموحات. نعم للتغيير حدود وشروط يجب أن تتحقق أولًا حتى يحصل التحوّل. مثال ذلك عندما ننشر أعمالنا ولا نجد كيف نوزعها (وهي المشكلة التي أثارها أيضًا الدكتور وجيه كوثراني)، ذلك أنّ التوزيع في تونس ضعيف. لذا عملنا على نشر أعمالنا مع زملائنا في المغرب الأقصى وفي الجزائر، وذلك حتى نتجاوز ولو جزئيًا معضلة النشر.

وفي خصوص النقلة التي أمّنتها الثورة التونسية في ما أنجزنا يمكن أن أسوق الحالة التالية. كنّا نقدنا في بحوثنا الإثنومركزية الأوروبية لأنّها تمنعنا من أن نفهم تاريخنا؛ ففي فرنسا مثلًا نجد صدّا كبيرًا من بعض الزملاء الذين نتعامل معهم هناك، بخاصة عندما نتحدث عن وجود حداثة مبكرة في العالم العربي بصورة عامة وفي البلاد التونسية بصورة أخص. نريد أن نؤكد بذلك أنّ الحداثة ليست أوروبية المنشأ، وأنّ هنالك حداثة أو حداثات أخرى من نوع آخر تنشأ في العالم غير الأوروبي، وأنّ إمكانية التغيير والإبداع واردة في العالم غير الأوروبي. وذلك خلافًا لما ذهبت إليه الدراسات القائمة على الإثنومركزية الأوروبية والتي لا ترى حراكًا في العالم إلّا ويكون بالضرورة مصدره أوروبا. عندما اندلعت الثورة التونسية وبينت كيف أنّ التغيير يمكن أن ينطلق من داخل العالم العربي، أقول إنّ الربيع العربي في تونس أسعفنا وبيّن أنّ الحراك يمكن أن يحصل أيضًا في داخل العالم العربي، وأنّ مصدر الحراك ليس بالضرورة الخارج (أي أوروبا). وزملائي في فرنسا اللذين كانوا يرون عكس ذلك إلى حد الثورة التونسية، غيّروا رأيهم، وأصبحوا يقبلون بفكرة الحراك والتغيير في العالم غير الأوروبي. لهذا يمكن القول انطلاقًا ممّا سبق إنّ الثورة التونسية أوجدت منعرجًا إبستمولوجيًا (أي معرفيًا).

الجلسة الثالثة: تاريخ المهمّشين

(رئيس الجلسة: عبد الرحيم بنحادة)

القسم الأول: المداخلات

نواصل أعمال هذه الندوة المهمة، ومحور هذه الجلسة هو المجالات المهمشة في الكتابة التاريخية العربية. فما هي هذه المجالات؟ وكيف تمّت مقاربتها في الكتابات العربية؟ وما هي المشكلات المنهجية التي تواجه الباحث/ المؤرخ في تناول هذه المواضيع؟ لعل هذه الأسئلة هي التي شغلت محمد الطاهر المنصوري وإبراهيم القادري بوتشيش ونجلاء مكاوي، ولعلنا سنستمع منهم إلى إجابات عنها في مداخلاتهم.

محمد الطاهر المنصوري | Mohamad Tahar Al Mansuri[1]

المجالات "المهملة" في الكتابة التاريخية العربية

تشكو الكتابة التاريخية في العالم العربي من عدة نقائص متفاوتة من جهة إلى أخرى، وتشمل هذه النقائص المناهج والمواضيع. تطورت الكتابة التاريخية في الغرب قبل الحوليات ومعها، وشملت التطورات التاريخ الغربي وغير الغربي في الجامعات الغربية من حيث المنهج والمواضيع. ولعل أبرز التطورات جاءت مع مدرسة الحوليات التي ترى أنّ التاريخ شمولي. فهو تاريخ شمولي بمواضيعه وبمصادره وبمناهجه. فليست هناك مواضيع محرّمة، أو مواضيع "خسيسة" تعتني بالهوامش، على عكس المواضيع "النفيسة" التي تعتني بعلية القوم وصفوة الناس وتعالج الحوادث الإيجابية التي تتبناها المجتمعات وتصطفيها الذاكرات. كما هو تاريخ شمولي بمصادره، إذ لا يوجد مصدر قابل للاستغلال، وآخر لا قيمة له. وهو شمولي بمناهجه، فالتاريخ يجب أن يكون منفتحًا على مختلف العلوم لدراسة الظواهر التاريخية على اختلاف أنواعها.

وليس الاعتماد على المناهج الغربية استتباعًا للغرب، وإنّما هو السعي للاستفادة من المناهج الحديثة التي برهنت على جدواها وأهميتها في دراسة تاريخ الغرب، وسمحت للمؤرخ الغربي بتوسيع أفق البحث التاريخي من حيث المناهج والمواضيع.

إنّ الموقف الرافض للمناهج الغربية، والمتستر بمشاعر دينية وقومية، يعبّر عن عدم اطلاع وعدم إدراك لقيمة المناهج، وهو يسقط في أغلب الأحيان فيما سميته في مقدمة ترجمة كتاب التاريخ الجديد[2] بعملية **تبييض التاريخ**.

1 أستاذ في برنامج التاريخ، معهد الدوحة للدراسات العليا، قطر.
Professor of History at the Doha Institute for Graduate Studies, Qatar.

2 جاك لوغوف (مشرف)، **التاريخ الجديد**، محمد الطاهر المنصوري (مترجم ومقدم)، عبد الحميد هنية (مراجع) (بيروت: منشورات المنظمة العربية للترجمة، 2007).

فمن هذا المنطلق، تبدو الكتابة التاريخية متفاوتة بين جهات العالم العربي، بحسب التأثيرات الغربية، وبحسب ثقل العادات والتقاليد والمعتقدات، حتى أنّ هناك جملة من المواضيع تبدو "متروكة" أو "مهملة" عن قصد أو عن غير قصد. ويمكن أن نقسّم المجالات البحثية التي علينا أن نخوض فيها حتى نحولها إلى إطار فكري إضافي لما هو موجود، إلى ثلاثة مجالات:

أولاً: المجال الاجتماعي

يمكن أن نسلّط الضوء على عديد الشرائح الاجتماعية التي يلفها الحاضر بالصمت، ويسكت عنها الماضي، ولا تذكرها المصادر إلّا بصفة عرضية مثل: الهامشيين على اختلاف أنواعهم مثل الرعاة وقطاع الطرق والبغايا والمتسولين وعمال الموانئ والنساء... توفر المصادر معلومات ضنينة، ولكنها تسمح بالبحث وبتركيب صورة عن المجتمع من خلال دراسة هوامشه.

كما يبقى موضوع الأقليات على اختلاف أنواعها مجالاً للبحث الجدي مثل مسألة السود في التاريخ العربي الإسلامي (ذلك أنّه باستثناء دراسة برنار لويس Bernard Lewis حول العرق واللون في الحضارة الإسلامية، فإنّه لا توجد دراسات جادة في الموضوع)، ومسألة العبودية وتجارة العبيد. إضافة إلى ذلك يبقى موضوع أهل الذمة من المواضيع التي أسالت كثيرًا من الحبر، ولكنها تميزت بتناظر في المواقف. فالدراسات الاستشراقية (ستيلمان، وبيرلمان Perelman، وبات يور Bat Ye'or، وبرنارد لويس وغيرهم) تبحث عن الجوانب السلبية في تاريخ أهل الذمة في علاقتهم بالمجتمعات الإسلامية؛ أمّا الدراسات العربية فتسعى إلى تبييض وضع أهل الذمّة، وتقديم الجوانب الإيجابية في هذه العلاقة. فلمَ لا ننظر إلى المسألة على نار هادئة، ونبرز الجوانب الإيجابية والجوانب السلبية في هذه العلاقة، بأقلام عربية، أو كما يقال كتابة التاريخ من الداخل من دون الخوف من النعت بالاستشراق أو التكفير؟

أمّا مسألة الجنس في التاريخ العربي الإسلامي والهوس الجنسي الذي نراه في التراث الإسلامي، فيكفي بأن نقرأ كتابات النفزاوي والتيجاني والتيفاشي والسيوطي، والتي نشرت عدة مرات، وترجمت إلى لغات مختلفة، لنرى العناية التي أولاها البعض من الكتاب في العصر الوسيط لهذا الموضوع، وقد عبّر عنها جمال جمعة بالأيروتيكا العربية. فهذا الموضوع الاجتماعي يبقى من المواضيع التي يصعب ولوجها بلا خوف، فهي لا تختلف عن المقدّسات.

أضف إلى ذلك أنّه يمكن مراجعة تواريخ حركات التحرر وعلاقة الشعوب بالاستعمار. وهي من المواضيع الحساسة التي قد تكشف عن علاقات وسلوكات مخالفة لما هو مألوف في التاريخ الرسمي. وكما يقول مالك بن نبي "لا يمكن أن يكون هناك استعمار، إذا لم تكن هناك قابلية للاستعمار".

كما يمكن النظر في كتب الطبقات، لا فحسب من حيث هي مصادر لمعرفة النخب الاجتماعية والعلمية وغيرها، وإنّما أيضًا لدراسة الحياة اليومية للناس من خلال تلك المعلومات العرضية المنبثة في عرض الحديث عن النخب، والتي يمكن أن نتسقط منها أخبار المجتمع، ليس من خلال نخبه وإنّما من خلال علاقة هذه النخب ببقية عناصر المجتمع. فقد سبق لي أن تناولت علاقة العلماء بالملكية العقارية في إفريقية، ومن خلال ذلك استطعت أن أكشف عن صورة أخرى للعلماء في تعاملهم مع "غلمانهم" و"عبيدهم" مثل سحنون في القيروان وغيره[3].

3 Tahar Mansouri, "Les 'Ulamā' et la propriété foncière en Ifrīqiya (Ier-IIIe/VIIe-IXe siècles)," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 126 (Novembre 2009), accessed on 9/4/2016, at: http://remmm.revues.org/6421



يمكن أيضًا في هذا المجال طرق مواضيع تتعلق بالأكل واللباس والأفراح، أو ما يسمى **بمحطات العبور** مثل الزواج والولادة والموت... مع أنّ هذه المواضيع قد تناولها بصورة محتشمة المؤرخون العرب (حبيدة، وبوتشيش، والمنصوري...). وتكشف هذه المواضيع عن الأوضاع الاقتصادية، وعن شبكات العلاقات الاجتماعية وتكوينها، أحيانًا، ما يسميه ابن خلدون العصبية. وتكشف عن قضايا ذهنية مثل الحلال والحرام أو الموانع التي قد تعترض الناس في حياتهم بسبب المحرمات الغذائية أو غيرها. وتتعدد المجالات الاجتماعية التي تحتاج إلى حرفة المؤرخ، وهي تلك المسائل التي تتعلق بالكوارث وكيفية فهمها الناس (انحباس الأمطار أو الجوائح الأخرى مثل الجراد وغيره) وهو ما يحيلنا على تاريخ الذهنيات، وهو من الحقول التي لا تزال بكرًا في تاريخنا العربي، ولكنّها تحتاج إلى التسلح بعدة علوم رديفة مثل علم النفس والأنثروبولوجيا التاريخية. وهي من الحقول التي لا يتفطن إليها المؤرخون الكلاسيكيون، بل ربما يرونها من المواضيع التي لا علاقة لها بالتاريخ. وكثيرًا ما نسمع أنّ المؤرخ لا يمكن أن يكون عالمًا بغير التاريخ، والحال أنّ الأمر لا يقتضي من المؤرخ تخصصًا آخر، وإنّما يمكنه اعتماد مناهج العلوم الأخرى وأساليبها ونتائجها، والاستعانة بها لتفسير الظواهر التاريخية موضوع بحثه. يظل المؤرخ مؤرخًا وإن امتدت يده إلى علوم تبدو بعيدة عن التاريخ. لنطمئن حول مسار التاريخ ومصير المؤرخ.

ثانيًا: تاريخ الآخر

إنّ عزل التاريخ العربي عن تاريخ الأمم الأخرى، ودراسته كما لو أنه تاريخ نقي وله خصوصيته، هي من المبررات الواهية. فليس هناك تاريخ نقي، وليس هناك تاريخ خاص بأمّة من دون تفاعل مع الأمم الأخرى المجاورة القريبة والبعيدة. والتاريخ العربي أكثر التواريخ كثافة من هذه الناحية. فهو تاريخ مبني على إرث قديم، إذ لا أحد ينكر دور الشعوب المغلوبة في صناعة التاريخ العربي، بل ربما في إعطائه وجهه الزاهي الذي يفاخر به الكثيرون. فالتاريخ العربي يجب أن يكتب أيضًا في سياق التاريخ العالمي، من خلال دراسة الآخر. إنّ التاريخ البيزنطي مثلًا يكاد أن يكون مغيّبًا في الجامعات العربية، إلّا ما قلّ وندر. فهل لذلك علاقة بالتاريخ الإسلامي وهو تاريخ مبني على مشروع ديني شأنه في ذلك شأن التاريخ المسيحي البيزنطي؟ وهل تؤدي دراسة التاريخ البيزنطي إلى تنسيب الدور الحضاري للعرب (المؤسسات، والأنظمة، والضرائب، والنقود)؟

لقد بنيت الحضارة العربية بالتراكم، ولا يمكن أن نفهم ذلك البناء إلا بدراسة تاريخ الشعوب المغلوبة أو التي تنتمي إلى دار الحرب. لا تزال كثير من المواضيع في هذا المجال تصطبغ بحساسية مفرطة، فمثلًا إلى أي حد تعدّ الفتوحات العربية صورة من صور الاستعمار المشرعن بالدين؟ وإلى أي حد كانت مواقف الشعوب التي خضعت للعرب مواقف قبول وإذعان أو هي مواقف المغلوب أمام الغالب؟ وما هو أثر الحضارات السابقة للإسلام في المجالات المفتوحة في تعدد الثقافة الإسلامية، بل في تعدد الإسلام ذاته، إذ لا يوجد تصور واحد عبر العالم الإسلامي للدين وطقوسه؟ ويمكن أن نسحب ذلك أيضًا على ما يعرف بالحروب الصليبية، فهي حروب استعمارية جرى تبريرها بالدين، وهو ما يجعل الكثير المؤرخين يعدّون ما يعرف بالحروب الصليبية حروبًا دينية.

هذه مجرد عيّنات يمكن النسج على منوالها لتعميق معرفتنا بتاريخنا من دون عواطف، ومن دون اطمئنان إلى ما هو مكتوب.

ونذكّر بمجال آخر لا نزال نتجاهله، وهو الأرشيفات الغربية خاصة بالنسبة إلى فترة العصر الوسيط. وهي أرشيفات تعج بالوثائق الرسمية من معاهدات، ومراسلات، وكذلك وثائق خاصة تشمل عقود البيع والشراء والشركة والاقتراض. وهي وثائق لا تقل قيمة عن وثائق الجنيزة التي درسها شلومو قويتاين Shelomo Dov Goitein[4]. وهو مجال يتطلب الانفتاح على اللغات الأخرى، مثل اللاتينية

4 S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 volumes (Los Angeles and London: Berkeley, 1967 - 1993).

خاصة. وتوجد في الأرشيفات الإيطالية والإسبانية أساسًا آلاف الوثائق، نشر منها القليل، ولا يزال الكثير منها في حاجة إلى استكشاف واستقراء، لعل ذلك يسلّط الضوء على بعض الجوانب من تاريخنا المجهول.

ثالثًا: المقدس

يبقى مجال المقدّس من المجالات المغلقة أمام المؤرخين العرب، نظرًا لعلاقة الموضوع بوجدان الناس وأحاسيسهم الدينية، والخلط الواضح بين الإسلام والتاريخ الإسلامي. فإذا كان الإسلام دينًا يعتمد على كتاب مقدّس وعلى جملة من العناصر التي يؤمن بها المسلم، فالتاريخ الإسلامي هو عمل بشري فيه تطابق مع النصوص الدينية، وفيه تنافر معها. فعندما يتناول المؤرخ موضوعًا يهمّ التاريخ الإسلامي، ويعتني بشخوصه من الرسول إلى الصحابة وغيرهم، فإنّ ذلك لا يمس المعتقدات، وإنّما يبحث في تاريخ الدولة وتاريخ المجتمع. ويسمح ذلك بالتفريق بين **إسلام النص وإسلام التاريخ،** إذ ليس هناك ما يمنع من قراءة تاريخية نقدية لأعمال عمر بن الخطاب مثلًا، أو لأعمال الصحابة، أو الخلفاء على اختلافهم.

لقد كُتبت العديد من الدراسات عن الرسول وعلاقته بمحيطه بدءًا بنسائه. وهي دراسات ذات بعد منقبي لا تاريخي. في حين أنه أمر يستحق الدراسة من دون قداسة، كما يمكن النظر في مسألة الردة وإعادة النظر في تفسيرها، فهل هي فعلًا حركة ارتداد عن الدين؟

كما أنّ المقدّس يشمل النصوص ذاتها، إذ يبدو أنّ استعمال القرآن والحديث مصادر تاريخية أمر لا يستسيغه كثير من المؤرخين، والحال أنها نصوص لها تاريخيتها، ويمكن إخضاعها إلى قراءات نقدية لا تمس جوهر المعتقدات.

إنّ المواضيع الاجتماعية "المهملة" أو "المتروكة" من الباحثين العرب عديدة ومتنوعة. ولكنها تلقى معارضة أولى من ذوي القرار في الجامعة، وأغلب من يقفون ضد تجديد البحث بالمواضيع وبالإشكاليات وبالمناهج هم من تغلب عليهم النزعة الكلاسيكية أو المحافظة التي لا تواكب المناهج الحديثة. وتجد معارضة ثانية من بعض شرائح المجتمع، وقد تؤدي إلى عواقب وخيمة (في بعض الأحيان تعرض بعض الأطروحات على شيوخ الأزهر لإجازة مناقشتها أو رفضها). ويكون ذلك معوِّقًا أمام الباحثين الشبان للتسجيل في مثل هذه المواضيع بحجة ندرة المصادر، أو بحجة الابتعاد عن مجال التاريخ (يفهم التاريخ هنا على أساس التاريخ الوقائعي السياسي). وهو ما يجعل البحوث التاريخية يكرر بعضها بعضًا، ويقل فيها الإبداع والتجديد. ختامًا هذه بعض الجوانب التي ارتأيت أن أطرحها، وهي ليست سوى عيّنات لا تغطي كل ما هو متروك أو مهمل، ولعلها تثير النقاش وتساعد على بلورة نظرة جديدة إلى تاريخنا.



إبراهيم القادري بوتشيش | Brahim Elkadiri Boutchich[1]

تغيّر مجالات اهتمامات المؤرخ لقراءة التاريخ من الأسفل: تاريخ المهمّشين نموذجًا

لا يزال تاريخ المهمّشين يطرح تساؤلات متشابكة ومعقدة في مجال الدراسات التاريخية العربية، ويشكل منطقة بحثية ملتبسة، تستدعي وضع خارطة طريق، وعلامات إرشادية بغية تيسير مهمة الباحث في هذا الحقل الشائك. وسنقتصر في هذه الورقة على سؤالين نعتبرهما أساسيين للمساهمة في كتابة تاريخ المهمّشين، ونطرحهما على الشكل التالي: ما هي المجالات التي تشكّل مركز اهتمام مؤرخ المهمّشين، والتي يتحوّل بمقتضاها من نهج المسالك المألوفة في كتابة تاريخ النخبة، إلى مسالك ودروب غير مألوفة عند قراءة التاريخ من الأسفل؟ وما هو التغيّر الذي يطرأ على أرشيفه الوثائقي والمصدري عند تناول تاريخ الهامش والمهمّش؟

أولًا: قراءة التاريخ من الأسفل وتغيير مجالات البحث المألوفة

قبل سبر غور المجالات التي تتغيّر في سلّم اهتمامات مؤرخ المهمّشين، نستعرض في عجالة مسألة الاهتمام الكوني بقراءة التاريخ من الأسفل. ففي أوروبا بدأ استعمال تعبير "التاريخ من الأسفل" L'histoire vue d'en-bas منذ الخمسينيات من القرن الماضي، حيث وظفه المؤرخ الفرنسي ألبرت سوبول Albert Soboul وغيره من المؤرخين الذين اهتموا بتاريخ المهمّشين Les marginaux في الثورة الفرنسية[2]. كما تناولته مدرسة "الحوليات" في سياق التاريخ الاجتماعي ابتداءً من أعمال إرنست لابروس Ernest Labrousse، ثمّ الجيل الثاني الذي خلفه. أما في الولايات المتحدة، فإنّ اكتساح السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية لمجالات المعرفة من جهة، وتأثير اليسار الجديد من جهة أخرى، زاد من تسريع وتيرة الاهتمام بتاريخ المهمّشين. وفي شبه القارة الهندية، ظهرت القراءة القاعدية للتاريخ في سياق دراسة المجالات الاجتماعية الهامشية Subalternes Studies التي حدثت كرد فعل ضد الكتابات الاستعمارية، قبل أن تتطور إلى ما يعرف اليوم بالدراسات الثقافية والدراسات ما بعد الكولونيالية[3].

ولم يخل التراث العربي كذلك من نبشٍ في تاريخ المهمّشين، وإن كان ذلك قد تمّ تداوله في سياق كتابات أدبية تشكّل اليوم نصوصًا ومتونًا مهمة لإماطة اللثام عن هذه الفئة التي لم ينصفها المؤرخون، ولا غرو فقد خُصصت كتب ورسائل وظفت السخرية كآلية لرسم واقع المهمّشين، مما يكشف عن رصيد نصّي مهمّ لكتابة تاريخ هذه الفئة العريضة من المجتمع العربي في التاريخ الإسلامي[4].

1 أستاذ التاريخ الإسلامي كلية الآداب، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، المغرب.
Professor of Islamic History at the Faculty of Arts at the Moulay Ismail University in Mekness, Morocco.

2 Albert Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II: Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire, 2 Juin 1793 - 9 Thermidor An II* (Paris: Librairie Clavreuil, 1958 réimpr. 1962); Albert Soboul, *Problèmes paysans de la révolution (1789 - 1848)* (Paris: Maspero, 1983).

وانظر أيضًا أعمال المؤرخين الفرنسيين الماركسيين Jaurès Mathiez وGeorges Lefebvre، وتصب أعمالهما في إعادة قراءة الثورة الفرنسية من الأسفل.

3 انظر مقدمة كتاب: عبد الرحمن المودن وآخرون (تنسيق)، **دراسة المجالات الاجتماعية المهمّشة وتاريخ المغرب** (الدار البيضاء: منشورات مختبر المغرب والعوالم الغربية والجمعية المغربية للبحث التاريخي، 2011)، ص 8.

4 تبرز في هذا الصدد مؤلفات الجاحظ **رسالة التربيع والتدوير**، وكتاب **البخلاء**، ثم مؤلفات أبي حيان التوحيدي، خاصة كتاب **الإمتاع والمؤانسة** و**الرسالة البغدادية**، وابن الجوزي في **أخبار الحمقى والمغفلين**، فضلًا عن مقامات بديع الزمان الهمذاني والسير الشعبية وغيرها.

إنّ الاهتمام بالمنسيين في التاريخ يستدعي تجديد الدروب التي كان يسلكها المؤرخ النخبوي، وهو ما يمكن حصره في مجموعة من التغيرات والانتقالات التي يقوم بها في المجالات التالية:

تحوّل الاهتمام من الفرد إلى الجماعة

على عكس التاريخ النخبوي الذي يرتكز على دراسة الفرد والنخب، ويؤسس لمفهوم التاريخ المنطلق من الذات السلطانية، ويحدّد النظم القيمية التي تجعل من جسد السلطان ونظام حكمه محور الكتابة التاريخية، يتحوّل مركز اهتمام مؤرخ المهمّشين نحو الجماعات، أو "تاريخ كل الناس"، ليغدو محاورًا للعقل الجمعي، ومنقّبًا في السيكولوجيات الجماعية. ومن ثمّ، فإنّ تاريخ الهامشيين لا يتأتى إلا بوضعهم في دائرة الذات الجماعية، التي ترقى بالكتابة التاريخية، وتصوغها في صيغة الجمع وليس صيغة المفرد، وتنتقل من الخاص إلى العام، ومن الاستثنائي والعرضي إلى المنتظم والثابت.

تحوّل على مستوى خارطة الأشخاص

في سياق التاريخ الهامشي، يتحوّل مركز اهتمام المؤرخ من دراسة الحاكم إلى دراسة المحكوم، ومن رموز السلطة والمتنفذين في المجتمع إلى دراسة التعساء والمجهولين والمجانين والشطار والمتسولين والمشعوذين والمجرمين، وغيرهم من الشرائح الاجتماعية التي أقصاها المؤرخون من دائرة اهتمامهم، وجعلوها في عداد "البقايا غير النافعة" من المجتمع. بيد أنّ توجيه الاهتمام نحو هؤلاء المغيّبين في التاريخ على حد تعبير ميشيل دي سيرتو Michel de Certeau لا يعني القطيعة مع التاريخ النخبوي، لأنّ التاريخ الهامشي - في تصورنا - لا يدرك إلا في سياق تكامله مع تاريخ النخبة.

تحوّل على مستوى خارطة المكان

يتغيّر اتجاه بوصلة مؤرخ المجال الهامشي مكانيًا من أروقة البلاط ومجالس الأعيان والمكاتب الوزارية إلى المزارع وأرصفة الطرقات والساحات العمومية، والكهوف والأماكن المهجورة، والزوايا والأضرحة، ومن الحواضر ودوائر العمران إلى البوادي والقفار والجبال والأماكن المنعزلة النائية، ومن المركز إلى الهوامش. كما يتحوّل مؤرخ المهمّشين في التاريخ الحاضر أو التاريخ اللحظي إلى الميادين التي تصير "عين المكان" و"قلب الحدث" لاشتغال المؤرخ، بحيث لا يكتفي بالنبش والتنقيب في رבائد الخزانات، بل يقوم أساسًا باستجواب المشاركين في عزّ أحداث فائرة، وتاريخ معيش Histoire vécue، ويرتدي، مؤقتًا، عباءة الصحافي من دون أن يفقد هوية مهنته كمؤرخ[5].

تحوّل على مستوى الجندر Gender

على عكس التاريخ النخبوي الذي يتسيّد فيه الرجل النصوص التاريخية، ويتربع على قمّة الحدث، تتوسّع مساحة الجنس الأنثوي في دائرة اهتمام مؤرخ المهمّشين، فيغدو عمل المرأة الزراعي أو الحرفي في البادية أو في المراكز الهامشية، محورًا أساسيًا لفهم تطور مجتمع الهامشيين. كما أنّ بعض الجوانب السلبية التي جرى تهميشها في تاريخ المرأة كالدعارة تصبح مطلبًا أيضًا بالنسبة إلى الباحث في تاريخ المهمّشين[6].

5 انظر العمل الميداني الذي قام به المؤرخ التونسي فتحي ليسير، والذي نشره ضمن أعمال المؤتمر الثاني للدراسات التاريخية: "محاذير توظيف المصدر الشفوي في كتابة تاريخ الزمن الراهن، شهادات فاعلين في الثورة التونسية"، في: **التاريخ الشفوي مقاربات في الحقل السياسي العربي**، مج 3 (الدوحة/ بيروت: منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 287.

6 Gacques Rossiaud, "Prostitution, jeunesse et société dans les villes du sud-est du XVe siècle," *Annales, économies, sociétés,* vol. 31, no. 2 (1976).

تحوّل في شبكة التحقيب التاريخي

بحكم أنّ التأريخ للهامشيين ليس مجرد رصد لتراكمات حدثيّة تاريخية مترسّبة في الماضي، بقدر ما هو حفر في بنى اجتماعية واقتصادية، فإنّ ذلك يستلزم استبدال التحقيب المألوف في التاريخ السياسي بالتحقيب الاجتماعي. وبموجب هذا التحول، ينتقل المؤرخ من الزمن النخبوي المتجلي في الزمن الخلافي أو الأميري أو الأسري إلى الزمن الاجتماعي الذي تتداخل فيه أزمنة قطاعية متعددة يفرضها تغيّر ذهنيات الناس كالموقف من الكوارث الطبيعية والأمراض والمعتقدات والنظم الاجتماعية، فيجري التحقيب مثلًا بزمن الخوف من الطاعون والأمراض المعدية، وزمن الكرامات، وزمن البركة والولاية، أو زمن القبيلة، وزمن الشريفية، وزمن الإماء والجواري، أو الزمن المحدد بالموقف من العمل اليدوي: متى تحوّل من المفهوم القدحي إلى المفهوم الإيجابي؟ أو الزمن التكنولوجي: زمن الآلة البخارية، وزمن الشبكة العنكبوتية، أو الزمن الحقوقي: زمن الاستبداد، وزمن حقوق الإنسان، وغير ذلك من الأزمنة المتداخلة التي تخرج عن سياق الزمن التصاعدي المألوف في الدراسات التاريخية.

وفي سياق هذا الزمن الاجتماعي، ينتقل مؤرخ الهامشيين أيضًا من الزمن القصير الأمد إلى الزمن الطويل الذي قد يستغرق أربعة قرون كما هو الحال في دراسة إيمانويل لاديري Emmanuel le Roy Ladurie التي خصصها للوقوف على تطور الحياة الاجتماعية الشاملة لفلاحي منطقة لانجيدوك Languedoc[7]. ويفسر هذا التحول من المدى الزمني القصير إلى الطويل بالتبدلات البطيئة في الطبائع والسلوك والعادات التي هي من صميم اهتمامات مؤرخ المهمّشين. ومن ثم يصبح مفهوم قياس الزمن ذا أبعاد جديدة مغايرة لمقاييس تاريخ النخبة.

انتقال من المجال الشرعي إلى الفضاء المحظور

يفرض التأريخ للمهمّشين على المؤرخ الانتقال أيضًا من المجال الشرعي المتداول في الكتابات التاريخية كمراسيم البيعة ومناقب الملوك وحملاتهم الجهادية، إلى الفضاء المحرّم الذي كانت تصادره المرجعية الرسمية من قبيل العمليات الربوية والدعارة والشذوذ الجنسي والرشوة وشرب الخمر والسحر والإجرام، وغيرها من المجالات التي كان التاريخ الرسمي يسيّجها بسياج سميك[8].

انتقال على المستوى الثقافي: من عالم النخبة العالمة إلى عالم الأميين

في مجال التأريخ للمغيبين الذين لا صوت لهم، ينتقل المؤرخ من عالم النخبة المثقفة إلى عالم الأميين الذين لم يكتبوا شعرًا ولا نثرًا على غرار ما هو متوافر في نصوص كتب تراجم العلماء. كما ينتقل من مجال الثقافة المكتوبة إلى مجال الثقافة الشفهية بكل تمثّلاتها السردية والحكائية، ومن اللغة البلاغية والأدبية النخبوية إلى اللغة البسيطة، وأحيانًا اللغة الساقطة.

انتقال نحو العالم المتخيّل

بحكم أنّ عالم المتخّيل يعدّ مرآة عاكسة لآمال المهمّشين وطموحاتهم في ظل واقع مأزوم، يصبح هذا العالم حقلًا خصبًا للكشف عن مخيالهم الاجتماعي. ومن خلاله يتحوّل اهتمام المؤرخ من النص الواقعي إلى النص الغيبي والتخيّلي بكل ما يختزنه المتخيّل من أساطير وسحر وأحلام ونبوءات. وإذا كان الباحث الأنثروبولوجي ليفي ستراوس قد جعل الأسطورة ضربًا من الحقول المعرفية العلمية وليس الغيبية، فإنّ مهمة الباحث تتجلّى في ارتكازه على مثل هذه الألوان النصية، وكشف دلالاتها الرمزية للوقوف على تاريخ

7 ميشيل فوفيل، "التاريخ والأمد الطويل"، في: جاك لوغوف (مشرف)، **التاريخ الجديد**، محمد الطاهر المنصوري (مترجم) (بيروت: منشورات المنظمة العربية للترجمة، 2007).

8 يستثنى المؤرخ ابن خلدون الذي أورد في مقدمته بعض القضايا المحظورة من قبيل السحر والكهانة والتنبؤ.

المهمّشين، والوصول إلى أغوار نفسيتهم وأحاسيسهم ومشاعرهم، خاصة أنّ فضاء المتخيّل يزاوج بين العالم المرئي والعالم اللامرئي. وتقدّم الأحلام أنموذجًا لهذا المجال التخيلي؛ إذ بقراءتها وتحليلها بآليات التحليل النفسي، يمكن الكشف عن قضايا لم تبح بها الكتابة التاريخية الرسمية حول مشاعر عامة المجتمع وتطلعاتهم. وإذا كان لكل ثقافة متخيّلها ومستوياتها، فالحق أنّ مدرسة الحوليات ساهمت في تطوير دراسات المتخيّل في الغرب الأوروبي الوسيط[9]، في حين لا تزال الحاجة ماسة إلى إلقاء الضوء على هذا الجانب المعتّم في التاريخ العربي، وهو أمر ممكن جدًا لأنّ المتخيّل الجماعي يتقاطع مع الفولكلور الشعبي، وطقوس الاحتفالات والحكايات الخرافية[10]، وهو فضاء معرفي بدأ في توليد بعض المبادرات في الدراسات الاجتماعية - النفسية ذات الصلة بمشاعر الجسد، ولو على مستوى التخصص الأدبي[11].

انتقال من تاريخ الأكثرية إلى تاريخ الأقليات

غالبًا ما همّشت الإسطوغرافيا التاريخية العربية - الإسلامية الطوائف الدينية وبعض الإثنيات العرقية، بحيث لم ترد النصوص بصددها إلا بكيفية شاحبة، حتى غدت هذه الأقليات بقعة من بقع التاريخ المنسي. ولملء هذا البياض، ينتقل مؤرخ المجالات الهامشية من تاريخ الأكثرية إلى تاريخ الأقليات، ومن تاريخ الغالب إلى تاريخ المغلوب، من دون أن يُحدث ذلك أي قطيعة بين الحاضر والغائب في التاريخ.

انتقال إلى تاريخ الذهنيات

يستلزم التأريخ للمهمشين أيضًا انتقال المؤرخ من كرونولوجية الأحداث والسرديات السياسية، إلى مجال تحليل الآليات الذهنية المعقدة الموصولة بالمشاعر والسيكولوجيا الجماعية، وحوار الإنسان مع الطبيعة، ومع وسطه البيئي والسلوكي. ومن الثابت أنّ دراسة الذهنيات غالبًا ما تحيل على الجماعات أكثر من الفرد، لأنها حسب فوفيل تجسّد "الجزء الدقيق والبارز من المستوى الذي تعبر فيه الانتماءات عن ذاتها في جملة من المواقف والتمثّلات الجماعية"[12]، مما يشكل تقاطعًا مع حالة المهمّشين. لذلك، يستقطب المؤرخ بعض المواضيع المرتبطة بالعقليات والعادات الفيزيولوجية والنفسية من قبيل الحب والسلوك الجنسي، والجنون والعواطف، والسلوكات المرتبطة بالكوارث والأمراض والزلازل والفيضانات، والتغذية والمجاعات، والموقف من الأزمات، والاهتمام بمستوى الطبائع أو ما يسميه مارسل موص بـ "تقنيات الجسد"[13].

ثانيًا: تغيّر في الأرشيف والمادة المصدرية

بالرجوع إلى السؤال الثاني الذي طرحناه في هذه الورقة، حول طبيعة الأرشيف والموارد المصدرية التي ينهل منها مؤرخ الهامشيين مادته، يلاحظ أنّ هذه الفئة الاجتماعية الدنيا تستدعي منه توظيف آليات بحثية جديدة، وسبر غور حقول معرفية متعددة، تندرج في ما بات يعرف بإستراتيجية التحالفات المعرفية، أي الاستخدام المكثّف والممنهج للعلوم المجاورة للتاريخ.

9 Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, bibliothèque des historiens (Paris: Gallimard, 1985).

10 إفلين باتلاجين، "تاريخ المتخيل"، في: **التاريخ الجديد**، ص 481.

11 *L'homme, la femme et les relations amoureuses dans l'imaginaire arabo-musulman,* Psycologie, no. 8 (Tunis: Cahier C.E.R.S , 1995).

12 فوفيل، ص 158.

13 المرجع نفسه، ص 154.

فإلى جانب المصادر الأساسية التي يعتمدها مؤرخو التاريخ الاجتماعي، من قبيل كتب الأمثال الشعبية ومشاهدات الرحالة والنصوص المناقبية، والنوازل والفتاوى والسير الشعبية، والنكت والرسوم الكاريكاتورية، يتحوّل مؤرخ المهمّشين إلى أكبر مستثمر للوثائق المجازية التي تحتاج إلى فك الشفرات لقراءة ما خلف سطورها، وإدراك دلالاتها وأبعادها. ومن هذا القبيل: النصوص الفلكلورية والأهازيج الغنائية والأحاجي، بل إنّ شكل الرقصات وإيقاعاتها ودلالاتها تشكل معلومات دفينة للوقوف على الجوانب المسكوت عنها في تاريخ المهمّشين[14]. وتبرز أيضًا أغاني "ناس الغيوان" التي هي مادة نصية غنائية مرموزة تؤرخ لفترة ما يعرف في تاريخ المغرب بمرحلة سنوات الرصاص. ويمكن للباحث أيضًا الاعتماد على ما يسمى بأدب الشطار أو ما يعرف بالإسبانية بـ Picaresca، ويجسده نص رواية "الخبز الحافي" للروائي المغربي محمد شكري، وأعمال الروائي التونسي محمود طرشونة حول أدب الكدية. كما يعدّ المسرح أيضًا من المتون النصيّة الأساسية لتاريخ المهمّشين بما يتضمنه النص المسرحي من طروحات وأفكار وإيحاءات تعكس هموم الشرائح الاجتماعية الدنيا وتطلعاتها.

ويستدعي التأريخ للمهمّشين الرجوع أيضًا إلى ما يسمى بالكتب الصفراء مثل كتب السحر والتعاويذ والجداول الفقهية ورسوم الأفاعي والثعابين والأحاجي، وتهريج أصحاب الحلقات والحكواتيين، فمثل هذه المصادر المنطوقة تعبّر عن حلقات غامضة من تاريخ المهمّشين، وتعكس مشاعرهم وآلامهم النفسية الجماعية.

وبخصوص التاريخ الراهن، وخاصة انتفاضات الربيع العربي التي تشكل حلقة مهمة في تاريخ المهمّشين، تقدم الميادين والساحات العمومية مادة نصية في غاية الأهمية سواء في شكلها المكتوب أو المنطوق وهو ما يتجسد في الكتابات الجدارية والرسوم الغرافيتية والصور المعبّرة التي رافقت انتفاضات الشارع العربي إبان أحداث الربيع العربي[15]، إلى جانب الشعارات والهتافات التي رفعت خلال التظاهرات. فمثل هذه "النصوص الصوتية" تعتبر مكنزًا ثريًا لمؤرخ انتفاضات المهمّشين في العالم العربي خلال عام 2011. كما يمكن لهذا الأخير أن يعتمد على شهادات "الصغار" من البسطاء والعوام وغيرهم من "مقصيي التاريخ" الذين شاركوا في الحركات الاحتجاجية بالميادين والشوارع، إضافة إلى الحوارات التي كانت رائجة في منصّات التواصل الاجتماعي، وهي حوارات تعكس أفكار "الرأي العام"، ومواقف المهمّشين من قضايا الاستبداد والحرية والديمقراطية.

وبالمثل، فإنّ ارتباط انتفاضات المهمّشين في الربيع العربي بالطفرة التكنولوجية الهائلة، أفرز وثائق إلكترونية غدت تتكاثر وتتناسل بفضل المخترعات التقنية الذكية وآليات التواصل القادرة على التسجيل والتخزين لحظة وقوع الحدث، إذ أصبح النص الصوتي والصورة الملتقطة من أجهزة الكاميرات والهواتف الذكية والفيديوهات ووسائل التواصل الأخرى مصادر فاعلة لحفظ ذاكرة المهمّشين وصيانتها. ونسوق في هذا الصدد وثائق "ويكيليكس" الإلكترونية التي تسربت خلال الربيع العربي، ووفّرت معلومات طازجة كشفت النقاب عن بعض القضايا ذات الصلة بما هو مهمّش. والجدير بالملاحظة بخصوص هذه الوثائق أنها تشكل جزءًا من التحولات التي أفرزها التاريخ الهامشي، لأنها تجاوزت النمطية الزمنية التي كانت تتأسس على مقياس زمني لخروج الوثيقة إلى العلن، وعدم إمكانية توظيفها إلا بعد مرور ربع قرن إلى نصف قرن. فمؤرخ المهمّشين في التاريخ الآني لم يعد ينتظر كل هذه المدة الزمنية لبداية الكتابة، بل أصبحت الوثيقة تتميز بالتوظيف الفوري في البناء التاريخي ولو بشكل مؤقت، في انتظار ما تكشف عنه التطورات اللاحقة.

14 توجد في المنطقة الشرقية في المغرب رقصة تسمى "لعلاوي"، وتتميّز بهزّ الأكتاف وبإيقاعاتها المنتظمة. وهزّ الأكتاف برزت مع دخول الاستعمار الفرنسي لمدينة وجدة سنة 1907 كدليل على الرفض والإباء. أما الانتظام في الإيقاع وعتاب كل من خرج عليه فيرمز للتراث القبلي والتزام روح الجماعة، انظر التفاصيل: إبراهيم القادري بوتشيش، **المهمّشون في تاريخ الغرب الإسلامي، قراءة في التاريخ المنظور إليه من أسفل** (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2014)، ص 56.

15 عن أهمية الصورة في التاريخ، انظر:

Jean-René Louvet and Catherine Grünblatt (eds.), *Image et histoire: Actes du colloque, Paris-Centier, Mai 1986,* collection histoire du présent (Paris: Publisud, 1987).

نجلاء مكاوي | Najlaa Makkawi[1]

تاريخ الذهنية الجماعية مجالًا للبحث في تاريخ مصر

إذا كانت دراسة المواقف والسلوكيات وتجذيرها وتتبّع تطورها على المدى الطويل، هي المجال الأساسي لتاريخ الذهنيات الذي بدوره يعدّ حقلًا ذا أهمية، يبحث في طبيعة البنية الذهنية، وتمثلاتها كافة، وخصائصها الثابتة والمتغيرة، بوصفها مُشكِّلة الحدث، أي فعل الجماعة، ومُفسرِة له، فإنّ القضايا الملحّة التي تدفع إلى ضرورة قراءة جديدة لتاريخ المجتمع المصري تجد في هذا المجال أهمية خاصة، ليس لإعادة دراسة المواقف والتصورات تجاه أحداث أو أزمات تاريخية مهمة شهدها هذا المجتمع فحسب، بل أيضًا لمعالجة إشكاليات قائمة في هذا التاريخ، اختلفت مناهج المؤرخين الذين تناولوها ونظرياتهم. لكن لم تُعرض الأحداث المرتبطة بها على أصولها النفسية والعقلية الجماعية لمجتمع اتسمت بنيته الذهنية بالتعقيد، وكان واقعها دائمًا يعكس إرثًا طويل المدى، مع مراعاة خصوصية الأزمنة، الأمر الذي يفرض البحث بعيدًا عن التاريخ المؤسسي، وبمقاييس زمنية مختلفة عن التقليدية، في تحديدها للانقطاعات، لرصد ما هو ثابت ومستقر في النسق الذهني كاملًا، بما فيه الذهنية التي حرّكت المحكوم في علاقته بالحاكم، وعلاقات التأثير والتأثّر بذهنيات أخرى؛ كالتدين والبنية الاعتقادية الشعبية.

تاريخ البنية الذهنية الجماعية مجال يفرضه وجود إشكاليات كثيرة وإلحاحها، وتوليه المصادر التاريخية أهمية، سواء الوثائق الرسمية بأنواعها كافة التي غلب استخدامها لكتابة تاريخ من حَكَم، والمحكوم كيف حُكِم، وماذا فعل، دون قراءة محركات فعل الأخير الذهنية، وبنية ذاكرته الجماعية، أي ما صمت عنه ظاهر تلك الوثائق، أو السجلّ غير الرسمي للتاريخ الذي يتفوق على الرسمي لجهة تأصيل الممارسة الجماعية وتعبيراتها وتفصيلها، وهو القراءة الشعبية المصرية للتاريخ، المتمثلة بما أنتج من آداب وفنون وتراث شعبي، وتمثلات الثقافة المادية. بما يلقيه هذا السجلّ من إضاءات على نظرة المجتمع الفلسفية لذاته وللعالم وصوغها، ومفهومه لعلاقته مع الطبيعة وإدارتها، وتطوره المعرفي وتأثيره في تصوراته؛ ولم يعبّر المجتمع عن هذا ثقافيًا فحسب، بل انعكس في سلوكه السياسي، وأسهم في تشكّله، كون الأخير في علاقة تأثّر بما هو فكري ووجداني وتأثير فيه، ومن ثمّ، يعدّ تمثُّلًا للبناء الذهني بمستقراته ومتغيراته. ومن هذه المصادر وتلك، يمكن الوقوف على بناء هيكل الذهنية وتطورها، بوصفها حاكمة للسلوك الاجتماعي والسياسي، من أجل فهم التاريخ من خلال تصورات فاعليه الأساسيين ومعتقداتهم وتفسيراتهم، ودورها وحجم حضورها في صناعته.

في تناول تاريخ مصر الاجتماعي، انقسم المؤرخون بين من كتب تاريخ المجتمع المصري، وفئاته وطبقاته، في حقب زمنية محددة ومنفصلة، بداية من مصر القديمة مرورًا بمصر العربية والإسلامية، ومصر في عهد الأسرة العلوية، حتى مصر تحت حكم دولة 23 يوليو، وبين من درس وقال باستمرارية تاريخ هذا المجتمع، وضرورة التناول الشامل، وتحديد ما هو ثابت ومتغير في مسار تطوره. لكن بقيت دراسة هذا التطور مرتبطة بتتبع حركة المجتمع الاجتماعية والسياسية، ومن خلال وضع محددات بعينها؛ لرصد التغير وتحديده، كتطور ملكية الأرض على سبيل المثال، بوصفه أفرز أول تطور في البنية الاجتماعية، وما ترتّب عليه من آثار، لكن في سياق تفسير حركة المجتمع، والأحداث السياسية المهمة التي تلت هذا التطور، لا التأثير الثقافي تحديدًا، وفي إطار منهج يعدّ التطورات الاقتصادية والسياسية دائمًا مؤثرة لا متأثرة.

1 باحثة مصرية، مختصة في التاريخ السياسي المعاصر.

Egyptian researcher whose work focuses on contemporary political history.

وحتى من قال بالاستمرارية سمْتًا رئيسًا، وتناول التاريخ وفقًا لها، كونه تاريخ الناس لا الحكام والأنظمة، درس حركة المجتمع بوصفها تأكيدًا لذات "جمعية" متفق على خصائصها، دون مناقشة هذه الخصائص، ومع التسليم بثبات كثير منها، بل بفرضية وجوده أساسًا.

وهنا لا تأتي أهمية تاريخ الذهنية من مقاربة هذه الخصائص في حد ذاتها، لكن من دراسة العقلية وطبيعة علاقتها بالبنية الاجتماعية: ركائزها، وتقلباتها، وتطوراتها؛ فهل تأثرت إلى حد إفراز عقلية جديدة، بما جعل السلوك الجمعي يختلف؟ أم أنّ البنية الذهنية حملت ما عجز التطور عن خلخلته؟ وما تغيّر وتبدّل، كيف تشابك وانسجم في تناقضاته مع الثابت، وما هي العوامل الذاتية والخارجية التي دفعت إلى تغيره؟ والأهم تأثير رسوخ الثابت، وظهور الجديد في المواقف والأدوار والسلوك، وهذا ما يفرض أهمية دراسة تطور البنية المصرية: مكوناتها وتعقيدات تركيبها، وتعبيراتها الثقافية والسياسية؛ وعلى وجه الخصوص، من أجل تفسيرٍ مختلف للانتفاضات الشعبية المصرية، ورصد علاقة المصريين بالدولة، بمفهومها الشامل، واختلاف أنواعها، وتحليلها. تؤكد هذه العلاقة التي شهدت تحولات بفعل عوامل كثيرة وجود هذه التحولات، لكنّها لم تدرس من خلال موقع الجماعة المصرية بوصفها فاعلًا في هذه العلاقة، ورؤيتها لهذه الدولة، من حيث مفهومها ودورها وواجباتها، ومن ثم سلوك الجماعة تجاهها من حيث الخضوع، والمواءمة، والانتفاض، أو الثورة، وموقع التدين ومفهومه وتطوره بوصفه عاملًا مهمًا في هذه العلاقة. وقد يطرح هذا بدوره إعادة بحث كثير من الفرضيات، وما صدر بشأنها، تأريخًا، من أحكام بوصفها نتائج للبحث في تاريخ مصر الاجتماعي.

قبل نشأة الدولة الحديثة، قبع المصريون تحت حكم دولة مركزية، وقامت دراسة تاريخها الطويل على فرضيات عدة، اختلف بشأنها المؤرخون، لجهة التأكيد أو النفي القاطعين، لخصائص نفسية وذهنية، تفسيرًا لكثير من أحداث هذا التاريخ؛ فما بين التسليم بتأثير الجغرافيا والسلطة ومتطلباتها وممارساتها في التكوين النفسي، لجهة تأكيد أنّ الفلاح المصري، بوصفه قوامًا لمجتمع نشأ وبقي زراعيًا، ينسحق أمام الدولة التي تطلّبت نشأتها وتطورها وضرورة وجودها، سلطات واسعة، ويميل إلى السلبية، سواء نتاجًا لتاريخ طويل من القهر مارسته هذه الدولة، وأصالة مفهوم تقديس الحاكم، أو لطبيعة الجغرافيا (النهر، والأرض المنبسطة) المُرسِخة النزوع إلى الاستقرار والبلادة والفردية، ما بين نفي مطلق لهذه التركيبة، وتبرير فترات الاستقرار الطويلة. وهنا كان الجدل حول العقل الجمعي المصري والسلوك؛ وإن تجاوز التقسيم الزمني التقليدي، وامتد لفترات طويلة، إلا أنّه جاء وفقًا لقراءة محدودة بمنهج تفسيري جامد للذهنية وتطورها، ودون مناقشة جدلية علاقتها بالبنية الاجتماعية وتطورها، وتعاقب الدول والأنظمة، وما صحبه من تغيرات.

تأتي الثورات المتعددة للفلاحين في حقب مختلفة، بوصفها فعلًا يُرصَد ويُدلَّل به على نفي تركيبة وإقرار أخرى، لكن بوصفها فعلًا دالًا، أي حدثًا بكلّ تفاصيله، دون التمحيص الذهني في تلك التفاصيل وامتداداتها: ما وراء اندلاعه، وتوقّفه، وأهدافه، وتفاصيل السلوك الجمعي في أوقات التمرد. كما غابت التمثلات الذهنية غير المادية؛ فثمة أساطير ونبوءات ونصوص أدبية وفنية ومواويل شعبية، عبّرت عن استقرار مفاهيم كثيرة في الوجدان الشعبي، عاشت عهودًا طويلة، منها ما عبّر عن مفهوم الخلاص وانتظاره الدائم، وصوغ صورة للمخلص اختلفت طبيعتها من عهد إلى آخر، وقناعة بعدم ديمومة الاستبداد، وتقبيح الحاكم والمقربين منه، بل والنظر إلى الحاكمين بدونية المحكومين واستعلائهم، فهم أفضل وأنقى وأشرف، وفقًا للرؤية الشعبية. وكثير منها وصف الأحوال واضمحلالها، والمتسببين فيها، سواء أكانوا مصريين أم أجانب. وفي كلّ هذه القراءات تعبيرٌ عن الموقف ممّن يحكمون، وفقًا لتصور المحكومين لمفهوم الدولة والحكومة والحاكم، وواجباتهم وحقوق الشعب، وتحديدًا وقت معاناته هضمها.

في تتبّع ذلك ثمة اختلاف وتماثل، سواء لجهة الثقافة أو السلوك؛ كتمثلات للوجدان الجمعي؛ فعلى سبيل المثال، كان الموقف الشعبي من سلاطين المماليك، في ما يتعلق بمستوى عنف التمرد، أو ما رفع خلاله من شعارات، يعبّر عن مدى احتقار الحاكم والسخرية

منه وأسبابه في حالة المماليك على وجه الخصوص (كان المصريون ينظرون إلى حكام المماليك نظرة دونية، ويستنكرون صعودهم إلى الحكم، ويسبّونهم عند مرور ركابهم، ويهينونهم عند التظاهر تحت نوافذ القلعة)، أو كما عبّر عنه الأدب الشعبي آنذاك الذي حمل طبيعة التصور، وكان مفعَمًا بالسخرية والتهكم والاحتقار، وهذا فيه اختلاف يرجع إلى الطبيعة الخاصة لهؤلاء الحكام تحديدًا، يتحدد في المبالغة في الإهانة، وعدم الاكتراث بقوة السلطة، ما أعطى الجموع قوة مقابلة أجبرت الحكام في ذلك العصر على الامتثال إلى المطالب الشعبية. وفيه تماثل لجهة ثبات الموقف تجاه كلّ من حمل الصفات ذاتها من الحكام، وتجاه ممارسات بعينها من جانب السلطة، فعلَها المماليك وغيرهم.

في ما يتعلق بالتدين الذي يعدّ مكونًا رئيسًا في البنيتين الاجتماعية والذهنية، ويحتل موضعًا مهمًا في تفسير أحداثٍ وأزمات تاريخية، والعلاقة بين الحاكم والمحكومين، لكن إشكاليًا، فقد تأثّر بما هو اعتقادي ثابت لمدى طويل من الزمن، على الرغم من تعدد الديانات التي اعتنقها المصريون، الأمر الذي أفرز نوعًا خاصًا من التدين الشعبي؛ وفي هذا يقول كثير من المؤرخين بأنّ الموقف من الدين كان براغماتيًا، وساهمت في تشكيله الطبيعة غير القاسية؛ أي إنّه ارتبط بضرورة عدم التعارض مع المصالح؛ فعندما قرر الفلاحون أن يثوروا على الحاكم في مصر القديمة نزعوا عنه القداسة، ورفضوا وجود مؤسسة دينية رسمية وسيطًا، بعد أن كانت الدولة في بنائها الأول تفرض مفاهيم دينية تقدّسه. إلى جانب أنّ انتقال المصريين من ديانة إلى أخرى، من الديانة القديمة إلى المسيحية، ثم إلى الإسلام، ثم القبول بحكم مختلف في المذهب، كان انتقالًا دفعته الضرورات، فتبنّوا مواقف سياسية واجتماعية أغفلت البعد الديني. لكن لم تكن المصالح وحدها، بل كان النزوع إلى دين أو مذهب، تحدده نقاط الالتقاء بين هذا الدين والمفهوم والتصور المبنيّ عليه التدين الشعبي المصري. وعندما كانت مصالح الشعب تتعارض معه، وتهضم الدولة الحاكمة حقوقه، وينشد في الجديدة تحقيق تصوراته عن كيف يُحكم، كان ينتقل بعد أن يأخذ طقوسًا وعاداتٍ وأفكارًا وفلسفات من تلك الديانة أو ذلك المذهب؛ وليس أدلّ على ذلك من موقف المصريين من الدولة الفاطمية التي استعانوا بها ضد دولةٍ سنية، ثم ثاروا ضدها، وعادوا إلى دولة سنية أخرى، وثاروا ضدها أيضًا، فلم يكن الدين هنا مُحدِدًا. وفي ما يتعلق بالدولة الفاطمية، لم يعتنق المصريون المذهب الشيعي، سوى من ارتبط بالسلطة منهم. ويُرجع مؤرخو تلك الفترة ذلك إلى رفض تقديس الأئمة، لارتباطه بفكرة التقديس التي احتل رفضها مكانًا في الذاكرة الشعبية، لكن هذه الذاكرة احتفظت للفاطميين، حكمهم ومذهبهم، بأشياء وأسقطت أخرى، فقد أخذت الثقافة الشعبية المصرية كثيرًا من هذا العصر، من تقاليد وموروثات وعادات، استقرت بوصفها أهم الممارسات الشعبية في مصر، أمّا التراث الشعبي وبخاصة السير الأدبية، وهي وجهة نظر الشعب في التاريخ وأحداثه وحكّامه، فقد أسقطت أحداث الدولة الفاطمية وشخصياتها؛ فلم تأت على ذكرها، وهو ما تقدّم أسبابه تفسيرًا وقراءة مختلفة لحكم هذه الدولة، بل والدولة التي تلتها.

بعد تأسيس الدولة الحديثة المنسوب لمحمد علي التي يعدّها البعض فاصلًا تاريخيًا أحدث انقطاعًا كاملًا مع ما قبله، ومع التطورات الاجتماعية والسياسية المهمة، خلال عهد الأسرة العلوية التي عدّ بعضها فاصلًا مهمًا أيضًا، قد لا تجد أسئلة كثيرة إجابات سوى في تتبع تاريخ العقلية؛ ففي هذه الفترة تغيّرت الدولة، بما يفصل فصلًا حادًا بينها وبين ما قبلها، بحسب القائلين بتغير طبيعة المجتمع المصري تغيرًا جذريًا، وتغيّر نمط الصراع بين الشعب والدولة أيضًا، فكيف انعكس ذلك على ذهنية المقاومة، ومفهوم الدولة، والعلاقة الجدلية بين القمع والتمرد، تغيرًا أو استمرارية؟

تعددت أسباب الثورات والانتفاضات الفلاحية في القرن التاسع عشر، في أساسها كانت في مواجهة منظومة تلك الدولة "الحديثة" وسياساتها التي أنتجت مظالم لدى الفلاحين، واختلفت السياسات، لكن المظالم في جوهرها لم تختلف، وإن اختلفت أشكالها، فجاءت الهَبّات بدفعها، وعندما قوبلت بعنف شديد، ظلت تتابع، وتشابه السلوك الجمعي لعقل جمعي بقي ريفيًا حاملًا ثوابته بامتياز فيها مع ما



سبقها بفترات كبيرة، فهذه الدولة "الحديثة" لم تبرم مع المحكومين عقدًا اجتماعيًا، وخالفت العقد المتصور لديهم الذي دفعتهم مخالفته قبلها إلى الانتفاض بالآليات ذاتها (أنماط السلوك الاحتجاجي)، مع اختلاف مستوى العنف الممارس ضدهم ومنهم.

أمّا من يقولون بتبدّل منطق السلوك الاحتجاجي الجمعي وشكله، كما تمثّل بثوراتٍ وانتفاضات، مع تبدّل نمط الصراع مع تلك الدولة، وتحديدًا بعد أن عرفت الملكية الفردية أثناء حكم الخديوي إسماعيل (قانون المقابلة عام 1871) وما ترتب عليها من تشكّل طبقة كبار ملاك مصريين، ومن ثمّ وجود مضمون اجتماعي للثورات يستتبعه تغيرٌ في المفاهيم والتصورات والسلوك، فضلًا عن انتشار التعليم، وما رافقه من تغيرات فكرية، فإنّ ذلك يقابله أيضًا حقائق عدة، منها أنّ المجتمع المصري ظل محتفظًا بكثير من ثوابت بنيته الذهنية، بخاصة أنّه بقي ذا طابع زراعي حتى منتصف القرن العشرين، على الرغم من ظهور صناعات شهدت ازدهارًا في هذا القرن، واختلفت عن القرن التاسع عشر، وزيادة التفاعل بين الحياة المصرية والغربية بوجود الجاليات الأجنبية، وظهور طبقة صناعية تكوّنت من عمال وموظفين (غالبيتهم من أصول ريفية)، لكنّها ظلت على التكوين النفسي والذهني نفسه؛ فكانت العقلية الزراعية بطبيعتها وكلّ تفاصيلها هي الغالبة، وظل الاقتصاد الزراعي صاحب النصيب الأكبر، في حين اعتمد على وسائل الاستغلال ذاتها، وبقي المجتمع المصري الذي شكّل الفلاحون ثلاثة أرباع سكانه، تحت نير الأوضاع المادية نفسها وتأثيراتها كافة.

فهل عندما قام الشعب بعدة انتفاضات وثورات من نهاية القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، وهو تحت الاحتلال الأجنبي، كان يثور على الدولة، وإن تحكّم فيها محتل، كان يسعى للتخلص منه أيضًا، وفقًا لتصوره عنها؟ وهل تغيّر هذا التصور مع اختلاف طبيعة الدولة وممارستها، وتطور البنية الاجتماعية؟ وهل تغيّر مفهومه للدين في تلك الفترة؟ هل بقي سمته النفعي بما يخدم نضال الشعب، ويؤثر في نظرته للحاكم ومن ثمّ التمرد عليه؟ أم أنّ ثمة تغيرات سبقت هذه الفترة، وامتدت لها، جعلت التصور الديني يقف عائقًا أمام فاعلية تمرده، من حيث ضرورة وجود حدود للتمرد، وجمح النزوع له، وانتظار المعجزات، وتحكّم الدين في قيم السلوك الجماعي وقوانينه؟

الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، في ما أعتقد، مجالها الأساسي دراسة تاريخ الذهنية الجماعية المصرية، تأثراتها وتأثيراتها، من خلال المصادر الرسمية وسجلات تأريخ الشعب لنفسه، في نطاقٍ زمني يتجاوز التحقيب الذي اتُبع في دراسة تاريخ مصر.

القسم الثاني: مناقشات

فاطمة بنسليمان: عندي ملاحظتان أو ثلاث أسوقها في عجالة، تتعلق بالمواضيع التي تكلم فيها محمد الطاهر المنصوري وإبراهيم بوتشيش فهي متشابهة، إذ تناولا تقريبًا الإشكالية نفسها. بالنسبة إلى الأستاذ محمد الطاهر، أقول إنه ربما بالغ في حديثه عن مواضيع محظورة ومواضيع خسيسة، فبالنسبة إلى الدراسات التاريخية في تونس لا نأخذها من هذا المنظور، فليس هناك إرادة لتهميش بعض المواضيع، وإنما هناك سياقات تاريخية وهي السياقات نفسها التي نجدها في مناطق كما في فرنسا أو غيرها من البلدان. فهذه السياقات التاريخية ارتبطت بمناخ معرفي وسياسي واجتماعي معيّن وهو الذي أفرز نوعًا معيّنًا من الدراسات دون أخرى. فمدرسة الحوليات كانت تولي اهتمامًا خاصًا للمسائل الاجتماعية والاقتصادية، وتهمش ما غير ذلك بصفته يدخل في إطار اهتمامات المدرسة الوضعية، أي المسائل السياسية والحدث والشخصيات والأفراد إلى غير ذلك. ثمّ جاءت فترة بعد ذلك. إنّ من مسؤوليتنا نحن بوصفنا مؤرخين لكي تكون الأجيال القادمة متفتحة على مواضيع جديدة ولا يسعني في الباب سوى التنويه إلى ما قام به الأستاذ حسين بوجرة

حول الأمراض أو حول الخمر. إنّ توافر دراسات من هذا القبيل يعني وجود بدايات نرجو لها أن تتواصل. ليست هناك إرادة فعلية لتهميش التاريخ. أمّا الأمر الثاني فيتمثّل بالتركيز على الدولة أو على Macrohistory مقارنة بما يسمى Microhistory اليوم. لا يمكن أن نقوم بالعكس، نحن ننتقم للفترة السابقة ونرجح على حساب المواضيع الأخرى الدراسات المهمشة، ومن عيوب ذلك أننا سنسقط في التعامل نفسه الذي كان سائدًا في السابق؛ برأيي، ينبغي لنا أن نترك حرية اختيار المجال الذي نريد دراسته. فمن يدرس موضوعًا سياسيًا اليوم لا يعني أنّه بالفعل يندرج في إطار تلك النظرة القديمة في تناول المواضيع السياسية. أنا لا أتفق مع هذا، إذ يجب أن تدرس كل المواضيع وفق المناهج التي نعرفها. والمهم في كل هذا بالنسبة إلى المصادر هو أن يكون المؤرخ واعيًا بالتمشي المنهجي والمقاربة التي يستعملها، وأن يكون أيضًا قادرًا على تفسيرها للقارئ. المهم بالنسبة إلينا هو ألّا نترك كل المواضيع المطروحة للبحث سواء كانت حوادث أو أشخاصًا أو مواضيع المهمشين أو غيرهم.

وأخيرًا أنهي بهذه الملاحظة بالنسبة إلى الدكتورة والباحثة نجلاء. يزعجني صوغك الموضوع في عبارة "التاريخ الطويل للذهنية الشعبية". فماذا نقصد بالتاريخ الطويل؟ إذا كان التاريخ يمتد على عشرة أو عشرين قرنًا، فما معناه؟ التاريخ الطويل ذكرني ببروديل عندما يتحدث عن الذهنية؛ وقد أثير حوله نقد كثير. وكذلك عبارة "الذهنية الشعبية"، فما معنى الذهنية الشعبية؟ فهناك أشخاص فاعلون وليس هناك أمر اسمه الشعب، بل هناك أناس فاعلون يقولون أشياء ويفعلون أشياء، ونحن في التاريخ ندرس هؤلاء، ونحاول أن ندرس أفعالهم، ونحاول أن نحللها ونقارنها. أمّا بهذه الصورة التي جاء عليها الموضوع، فيبدو لي أنّه غامض ولا أفهمه.

وجيه كوثراني: استكمالًا لما بدأته الدكتورة فاطمة سأبدي ملاحظتين:

الملاحظة الأولى تنطبق على ما تفضل به الدكتور محمد الطاهر المنصوري والدكتور إبراهيم بوتشيش وما قلته أنا صباحًا عن مجالات البحث التاريخي. صحيح نطلب أن يبحث المؤرخ في هذا المجال وفي عشرات المجالات، وهذا ليس من اختراعنا أو من استنباطنا مثلما قلت صباحًا كان الذهبي والسخاوي، وقد أشاروا إلى هذه التصنيفات وعشرات التصنيفات وهي التعبير الحديث نفسه الذي نستخدمه. فأنا كلما تعددت الاختصاصات وكثرت هذه المجالات شعرت بالإحباط والقصور في الحقيقة الذاتي والعام. فعندي ثلاثة أسئلة تتعلق بعبارتي "على المؤرخ"، و"ينبغي للمؤرخ".

سأطرح ثلاثة أسئلة، انطلاقًا من تجربة أربعين سنة في البحث مع طلاب وجامعة ... إلخ.

السؤال الأول: من يوجب؟ والثاني: من يمكّن للمؤرخ أن يتناول هذه المجالات الصعبة؟ والثالث: كيف يتمكن المؤرخ؟

نذكر أمثلة من المؤرخين والعلماء الغربيين الذين تصدوا لمثل هذه الموضوعات ونرى شروط تكوينهم، فمثلًا كيف أرّخ فوكو Michel Foucault للجنون؟ إنّ فوكو كانت قاعدته المعرفية علم النفس وليس الفلسفة، وقد تمكن من علم النفس ومن الفلسفة ومن التاريخ بتأثير مجلة **الحوليات** بروديل ولوغوف بالضبط وبتأثير فليب آرياس Philippe Aries الذي اشتغل على العواطف والنفسيات والحب والموت... إلخ.

نحتاج في جامعاتنا، ونحن نحتاج تعني: هل أستطيع أن أشتغل على الجنون في البلاد العربية؟ ليس بسبب الاستبداد والضغط ولكن بسبب إعدادي والتكوين المعرفي المحدود. أنا لا أستطيع تناول ظاهرة الجنون مثلما تناولها فوكو، ففوكو - مثلما قالت فاطمة - نتيجة سياق أو سياقات مركبة ومعقدة وثرية وغنية جدًا. نأخذ مثلًا آخر أيضًا اشتغلت على كتاب بياجي **إبستيمولوجيا علوم اللغة**، وبياجي كذلك عالم نفس اشتغل على النمو عند الطفل. في الوقت نفسه وصل بياجي بثقافته وباشتغاله إلى أنّ العلوم الإنسانية والاجتماعية كلها التي تندرج في الزمن التاريخي وسمّاها العلوم التاريخية، وسمّى علم النفس والاقتصاد والسياسية بالعلوم التاريخية. فمن أين

لنا هذه العلوم؟ وحتى الذين تعلموا منا بالجامعات الغربية هل تكوّنوا فعلًا على هذا التداخل؟ نحن نمارس أحيانًا من الاقتصاد ومن الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ ثمّ نركبها.

مثال ثالث نورده عن بولفيه، وهو صديق فوكو واشتغل معه في تاريخ الأفكار. وحتى لا نعجز طلابنا دائمًا، مثل العمل على تاريخ الجنون، إنها من المواضيع الجميلة، ولكن كيف يمكن معالجتها في البلاد العربية، وحتى في بعض الجامعات الغربية؟

أمّا الملاحظة الثانية فأتوجه بها إلى الدكتورة نجلاء بشأن موضوع التديّن. فالشعب المصري فيه شيء من البراغماتية كغيره من الشعوب كما يقول ابن خلدون "الناس على دين ملوكهم"، ولكنه جانب لا يُفسر وحده الظاهرة، فالجانب الأهم هو التديّن الشعبي المرن "الإسلام الشعبي"، وقد عبّر عن نفسه بالطرق الصوفية التي هي عبارة عن طقوس، وردة فعل على الأحكام الفقهية وجمودها. فالإسلام الطرقي قابل للتحول؛ ففي كتابي **الفقيه والسلطان** درست حالة التديّن في الأناضول أثناء الصراع الصفوي - العثماني، فكان تديّنا طرقيًا - صوفيًا. لقد بدأ التمذهب في منطقة الأناضول منذ عهد السلطان سليم والشاه إسماعيل، إذ تحولت الطُرق الصوفية إلى مذاهب سنّية على يد سليم وسليمان القانوني، أو مذاهب شيعية فقهية على يد إسماعيل الصفوي، فإيران كانت ثلاثة أرباعها سُنة، ولكنّ الصفويين تمكنوا بالإرهاب والضغط والعصا والجزرة من تحويلها إلى شيعية. لذا يمكن أن نفهم تديّن الشعوب عبر مدخلين: البراغماتية السياسية، والتديّن الشعبي.

التديّن الشعبي في بعض الفترات يتحول إلى مسيحية، ففي البلقان تحولوا مثلًا إلى مسلمين لأهداف سياسية، أو للاطمئنان على وضعهم داخل كيان الدولة العثمانية. أوجّه سؤالًا إلى الدكتور الطاهر المنصوري حول المجالات المهملة: هل نستطيع أن نربطها بالوعي بالذات؟ فمثل هذه المواضيع موجودة في أوروبا، وتتماهى مع ما هو موجود فيها بصفتها مطلبًا اجتماعيًا، فهل يمكن القول إنّ التطور في المجالات المهملة مرتبط بالوعي الطبقي؟ وكيف يمكن للمؤرخ أن يسلط الأضواء عليها؟

ناصر الدين سعيدوني: سؤالي للأستاذ إبراهيم بوتشيش في ورقته "قراءة التاريخ من الأسفل". فالمشكلة هي ليس ما أهمل في تاريخ المستضعفين، بل في تحرير ذهنية المؤرخ، والتحرر من المراقبة الذاتية والارتباط بالمواضيع المعبرة عن الطبقات الشعبية. فتثوير ذهنية المؤرخ وربط التاريخ بالعلوم الإنسانية كما جاءت به مدرسة الحوليات وخروج المؤرخ من القوقعة كما حققه لوغوف وغيره هو الأهم. وسؤالي: بما أنّ حركة الربيع العربي أتت بلا خلفية أيديولوجية وأبرزت البسطاء صناعًا للتاريخ الراهن، فهل يمكن للمؤرخ العربي أن يستغل حركية الربيع العربي من دون الوقوع في الأيديولوجيا والمحظور مع الطوائف الأخرى التي تعيش الحركية؟

سؤال ثان إلى الأستاذة نجلاء: هل يمكن أن نجزم، من خلال المدى الطويل، أنّ العسكرتارية في التاريخ العربي والمصري خصوصًا مع البويهيين والسلاجقة والأيوبيين والمماليك والإنكشارية ومحمد علي باشا ثمّ من جيوش الاستعمار وصولًا إلى الحكم الوطني ثمّ الثورة والواقع اليوم هي التي خلقت البراغماتية والمركزية في الحكم؟ وهل أنّ كل من يحكم مصر هو فرعون؟ فالعسكرتارية تحيل على الانغلاق في الذهن وعدم تقبل مجتمع مدني وعدم السماح باختلاف الرأي. فهل نستطيع تفسير مركزية الحكم في مصر من خلال المدى الطويل لحكم العسكر؟ وهذه تساؤلات بريئة، لأنّ في التاريخ ظواهر تستدعي الوقوف عندها.

عمار السمر: سؤالي موجه إلى الدكتور الطاهر المنصوري وإبراهيم القادري بوتشيش بشأن مجالات التاريخ، وهي مجالات لا حصر لها، فهل تلبي المجالات المهملة حاجات معرفية عربية اليوم؟ عندما كنت أعمل في الأرشيف السوري في دمشق جاء طالب أميركي من جامعة هارفرد أراد دراسة تاريخ العواطف في سورية وأخرى عن تاريخ الأمراض النفسية! وهذه مواضيع غائبة عن جامعاتنا

وأبحاثنا. يمكن القول إنّ في أوروبا بالإمكان الاهتمام بهذه المواضيع، بعد ما وصلوا إليه من تطور في أنظمة الحكم والديموقراطية والتطور العلمي والفكري وتلبية حاجات معرفية، ولكن هل تكتسي هذه المواضيع في عالمنا العربي الأهمية نفسها؟

عز الدين جسوس: ثمة تقاطع بين ما قاله كوثراني وبوتشيش والمنصوري بخصوص التصنيفات التاريخية كما جاء بها السخاوي، ولكنّ ملاحظتي للطاهر المنصوري، أنّ مواضيع مثل الأوبئة والمجاعات مواضيع اهتم بها الكثيرون في المغرب، وكذلك الأقليات اهتم بها عدد غير قليل من أهل المغرب والمشرق العربي سواء بالنسبة إلى اليهود أو النصارى (مثلًا دور اليهود في الإدارة وفي الثورات). وخلال الأيام الوطنية في المغرب سنة 2010، عرضت أطاريح كثيرة عن المجاعات والأوبئة في الغرب الإسلامي. ما ينقص في جامعاتنا هو قلة الاهتمام بتاريخ الآخر، فالبحث التاريخي محصور في مجاله ولا يتجاوز نطاقه الجغرافي.

بالنسبة إلى الدكتور بوتشيش، لقد ذكرت أنّ المؤرخين عندما يبدؤون بالكتابة، فكأنهم يعقدون اتفاقًا مع القارئ بأنه سيتحدث عن السياسي، فلا بد من ذكر الاستثناءات كما عند مسكويه في كتابه **تجارب الأمم** والمقريزي في **المواعظ والاعتبار** وما كتبه الخطيب البغدادي. إن تاريخ المهمشين لا يوجد في كتب الحوليات والتواريخ التقليدية بل في كتب الطبقات والمناقب والنوازل الفقهية.

محمد حبيدة: أريد أن أتفاعل مع الطاهر المنصوري، فنلاحظ قضية قصور تاريخية حول دراسة الآخر، وربما تحتاج لأدوات البحث التاريخي كما أكد وجيه كوثراني، ففي التسعينيات نرى العروي يؤكد مسألة أساسية، وهي أنه على الباحث المغربي أن ينجز بحثه الأول خارج المغرب حول تاريخ الصين واليابان وأوروبا، ومن ثمّ تأتي المرحلة الثانية التي يكتب فيها عن تاريخ المغرب. فاهتمام الباحث بتاريخ الآخر سيجعله يحتك بالأسئلة والمصادر والأدوات كالتي أتت بها **الحوليات**. فأن يدرس المؤرخ التاريخ الآخر - وهو في المغرب - غير مجد لأنّ بحثه يبقى وصفيًا، ولا يكون ملتصقًا بالأرشيف، وهو لا يقدم تفسيرًا مقبولًا إذا لم يكن في البلد ذاته. المشكل ليس في الموضوعات ولكن في التناول.

عبد الرحيم بنحادة: أعتقد أنّ دراسة تاريخ الآخر ارتبطت في البحث التاريخي المغربي بعدد من الباحثين الذين توجهوا في إطار البعثة المغربية إلى فرنسا، فأنجزوا أطاريح محددة عن فرنسا وغيرها، ولكن عندما عادوا إلى المغرب انصرف معظمهم إلى تاريخ الأندلس أو التاريخ المحلي، وكأنّ تجربة التي خاضوها في فرنسا لم تنفعهم في شيء. فتاريخ الآخر بالنسبة إلى المغاربة يدخل في إطار إجابة عن تساؤلات مؤرقة تتعلق بتاريخ المغرب. ومن الدراسات المهمة التي بحثت في تاريخ الآخر دراسة محمد أعفيف عن تاريخ اليابان في عهد الميجي، فقد حاول الإجابة عن سؤال الإصلاح والتحديث لكنه في الحقيقة كان سؤالًا مغربيًا بامتياز وكذلك في محاولتي التركيبية عن الدولة العثمانية كان الهاجس هو الإجابة عن قضايا ترتبط بالمغرب. وعمومًا فهاجس الاهتمام بتاريخ الآخر هو محاولة فهم ظواهر وقضايا تتعلق بالتاريخ الوطني. لقد خرجنا من التقوقع جغرافيًا لكننا لم نبارحه من حيث الأسئلة.

نصير الكعبي: سؤالي إلى الطاهر المنصوري حول المهمل مفهومًا ومصطلحًا، فقد وردت في كتابات أخرى المسكوت عنه أو المطموس. والمهمل هو المتروك طوعًا، ولكنّ الجنس والعبيد وقضايا دينية واجتماعية حساسة خضعت لسلطة الرقيب التي حالت دون تلك المواضيع. ومن ثمّ، فمن هو المهمل الذات أم الجماعة؟

أحمد أبوشوك: أوجه ملاحظتي إلى الدكتورة نجلاء حول إشكالية الذهنية الاجتماعية والسلطة في مصر، فيمكن اختصار العنوان الطويل "التحول الطويل للذهنية الاجتماعية في مصر"، فقد أصبح عنوانًا عموميًا وله أبعاد عمودية وأفقية ترتبط بالعلاقة بين فئات المجتمع ومن ثمّ علاقتها بالسلطة، فلو أنه ضبط بعنوان "الحاكم والمحكوم في مصر نموذجًا". وإذا انتقلنا من مرجع الدين، فيجب النظر إلى تركيبة الدولة في إطار الأمد الطويل منذ عهد عمر بن الخطاب حتى عهد عبد الناصر مرورًا بكل السلطات الخارجية التي حكمت



مصر. فما تأثير العامل الخارجي في المجتمع؟ وهل للتمذهب تأثير في بنية المجتمع؟ فمن المعلوم أنّ البراغماتية الشعبية ظاهرة عامة، وبالنسبة إلى الدين الطرقي فيه استمرار واستيعاب، فالتركيبة الصوفية فيها خضوع لصاحب السجادة.

عبد الحميد هنية: تناول الطاهر المنصوري وبوتشيش مواضيع تتلاقى وتتقارب عن المهمشين والمواضيع المهملة في التاريخ المغربي. ومن المفيد رصد هذه المواضيع، ولكن يجب أن نفهم أنّ للمؤرخ علاقة مع وقته؛ فالمؤرخ ينظر إلى الحاضر ليكتب عن الماضي. فأحيانا الحاضر لا ينبهه فهو يكتب تحت طلب اجتماعي بوعي أو بغير وعي. وبالنسبة إلى المنصوري فقد أشار إلى قضية أهل الذمة، وكيف قرئت بطريقة مختلفة وهو مصيب في هذا، ويجب أن نعلم أنّ هذه القراءات جاءت بعد الحرب العالمية الثانية وما تبعها من نشأة إسرائيل ومناقشة قضايا الأقليات في العالم.

وفي البلاد التونسية في التاريخ الحديث، أعددت كتابًا عن وضع الفرد اليهودي ومقارنته ببعض البلاد الأخرى. لقد كان وضعه ممتازًا ويحظى بمكانة في المجتمع، وعلى سبيل المثال الدية، فعندما يقتل فرد مسلم تكون ديته خمسمئة دينار، والعين "ذو المكانة الاجتماعية الكبيرة" ألف دينار، في حين نجد أن دية الذمي ألف دينار كذلك. وملاحظتي الثانية للدكتورة نجلاء حول المنطلقات على مستوى المفاهيم والتصنيفات التي استعملتها في الورقة، فما هو التاريخ الطويل؟ وما معنى الذهنية الشعبية؟ الشعبية كلمة يمكن أن تتضمن كل شيء وعلينا أن نعلم أنّ كلمة شعب كلمة ظهرت في القرن العشرين كما قال أبو القاسم الشابي "إذا الشعب يومًا أراد الحياة"، وعبارة "الفئات الشعبية" استعملتها الطغمة الستالينية، ومن ثمّ كان هذا التضاد بين الدولة والسلطة والشعب، هذه الثنائية لا تنفع في شيء، فعلينا البحث عن مجتمعات التداخل.

الطاهر المنصوري: المواضيع التي تمّ طرحها مهمّة جدًا، وأنا سعيد لأنها أثارت تساؤلات واعتراضات. وبدايةً أريد أن أسأل الأستاذ هنية عن رأيه في قضية المثليين وانقسام الشارع التونسي حول هذه الظاهرة. إنّ طرح مثل هذه القضايا يعطينا سبقًا، وهذا ما نجده عند الفرنسيين الذين يهتمون بكل جزئية. أمّا بالنسبة إلى مسألة أهل الذمة فلي فيها دراسات، فقد كتبت مقالات حول الذمة في العهد المملوكي والفاطمي، ولباس أهل الذمة وقوانين أهل الذمة، ولكن يجب أن ننظر إلى ما كتبه الآخرون عن وضع الذمة وخاصة الكتابات اليهودية. ففي دراسة للمؤرخة اليهودية المصرية بيتيور" ابنة النيل" التي قامت بقص النصوص وقدمت كتابات تبين أنّ أهل الذمة كانوا يعيشون في جحيم. ومع ذلك علينا أن ننظر إلى الوضعية السيئة لأهل الذمة، ففي المغرب كانوا يلبسون الشكلة لتمييزهم عن الآخرين وحذاء أسود وأبيض. ولذلك نحن في حاجة إلى المجالات المهملة. وأسوق مثالًا آخر على ذلك، فعندما بدأت حوادث الموصل بدأ الناس يتساءلون من هم الأزيديون. ونجد في المقابل أنّ الأوروبيين يستطيعون حماية أقلياتهم، ونحن في سورية وتونس وغيرها ظهرت لدينا مجتمعات متصارعة وإفرازات مدمرة. وأمّا ما قيل عن دفع دية الذمي فعلينا أن نعلم أنها كانت وفق عقد لحمايته وليس للترفيع من قيمته، فهو عقد بين الذمي والإمام، ولكنه تحوّل إلى عقد اجتماعي في العالم الإسلامي فيما بعد.

إبراهيم القادري بوتشيش: أثمّن الملاحظات التي أثرت موضوعي. وأبدأ بالأسئلة التي أثارها كوثراني. أعتقد أنّ الحاجة إلى تصحيح تاريخنا تتطلب ذلك، فالتاريخ إذا كتب بطريقة فوقية يمشي على قدم واحدة، فلماذا نجد في الولايات المتحدة والهند اهتمامًا موسعًا بالدراسات الهامشية وتقارع الدراسات الفوقية؟ فلماذا نريد أن نعرف تاريخ الآخر ولا نعرف تاريخنا؟ ونحن نتفق على الوجوب، ونحن بصفتنا مؤرخين نقوم بمحاولات فردية أو جماعية أو مخبرية أحيانًا ولكنها لا تزال هزيلة. واحد من عشرة من طلابي أنجزوا أبحاثًا اجتماعية واقتصادية متميزة، وربما هذا عائد إلى الإمكانات، وهنا علينا بصفتنا مؤرخين عربًا القيام ببعض الأعمال إلى حين تغيير الذهنية السائدة وتحولها إلى مطلب جماعي وأساسي. أمّا بالنسبة إلى قضية تغيير ذهنية المؤرخ فهي في الحقيقة أساسية، وكذلك قضية التحرر من الرقابة الذاتية والمؤسساتية "النظام القمعي". فالمؤرخ لا يمكن أن يبوح بكل ما يريد، وهي مسألة في غاية الخطورة. والسؤال

المهم بالنسبة إلي هو: هل يمكن للمؤرخ العربي أن يستغل مرحلة الربيع العربي؟ وهنا أقول نعم، وأكشف عن مشروعي الذي أريد البدء فيه وهو مؤرخو الربيع العربي، ونحن نجمع بعض المعلومات وذلك لكتابة ما يحصل فعلًا.

نجلاء مكاوي: قلت إنّ هناك تصورًا عن تاريخ مصر الاجتماعي، وأنا وضعت العنوان لدراسة الذهنية في علاقة الحاكم والمحكوم وارتباطها بالتديّن، فالذهنية الشعبية عندي نوعان: القراءة الشعبية وأنواع السلوك الاجتماعي الجمعي. أمّا بالنسبة إلى السؤال المتعلّق بـ "التاريخ الطويل"، فأنا وصلت إلى القرن العشرين لأنه قرن الانقطاعات. وأنا لا أتفق مع مقولة "الناس على دين ملوكهم"، فالبراغماتية وعلاقاتها بالطبيعة وكذلك عائق الدين ووضعه سقفًا ضد التمرد، لكيلا يثور على الحاكم، والجوانب السياسية والاجتماعية تعكس المقولة. فالتبعية للحكام فرضتها مصالحه الخاصة. وأمّا سؤال الدولة المصرية المركزية، فهناك إجابتان؛ الأولى تمتد لمئتي عام، وفيه بقيت مصر فترات طويلة تحت حكم مستبد، والثانية أنّ الشعب المصري يثور بطبيعته، وربما هذه فرضيات تساعدنا على إعادة كتابة تاريخ مصر من جديد.

الجلسة الرابعة:
إشكالية الحداثة والانتماء الوطني
تجارب عربية

(رئيس الجلسة: إبراهيم القادري بوتشيش)

القسم الأول: المداخلات

إبراهيم القادري بوتشيش: نبدأ الجلسة الرابعة والأخيرة من سلسلة هذه الجلسات المفيدة. وسيدور موضوع هذه الجلسة حول إشكالية الحداثة والانتماء الوطني من خلال تجارب عربية، ويتدخل فيها ثلاثة أساتذة أفاضل، هم: سامر عكاش، وفاطمة بنسليمان، وعمار السمر.

سامر عكاش | Samer Akkach[1]

الحداثة المبكرة وإشكالاتها في التأريخ العربي

إذا سلّمنا أنّ المجتمعات العربية لا بد من أنها انتقلت في مرحلة تاريخية معينة من حالها القديم إلى حالها الحديث، فلا بدّ من التساؤل عن كيفية حدوث هذا التغيير. وباعتبار أنّ التحولات المجتمعية بمختلف تجلياتها، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية، هي دائمًا تدريجية، فلا بدّ من التساؤل عن بدايات تلك التحولات الحداثية في السياق العربي، وعن مظاهرها وطرق تحديدها وأساليب التعرف إليها. تقودنا هذه التساؤلات للبحث إن كانت هناك مرحلة حداثية مبكرة في المجتمعات العربية يمكن رصد بواكير التغيرات المجتمعية فيها، على غرار ما يعرف بفترة "الحداثة المبكرة" Early modernity في التاريخ الأوروبي. فضمن أطر التأريخ الأوروبية، هناك حقبة محددة تعرف بـ "الحداثة المبكرة" تتراوح حدودها الزمنية بين نهايات القرن الخامس عشر ومنتصف القرن التاسع عشر (1500 - 1850)؛ حقبة ظهرت فيها الملامح الأولى للتغيرات الحداثية، أحوالًا وأفكارًا. وعلى الرغم من وجود بعض المعارضين لمفهوم الحداثة المبكرة والمنتقدين لحقيقتها التاريخية كمرحلة ذات خصائص مميزة يمكن إسقاطها على جميع الشعوب في تاريخ العالم

1 مركز عمارة آسيا والشرق الأوسط، جامعة أديلاد، أستراليا.
Researcher and the Founding Director of the Center for Middle Eastern and Asian Architecture at the University of Adelaide.

World history، فقد أصبحت هذه الفترة مجالًا بحثيًا تخصصيًا له رواده ودراساته ومنشوراته ومجلاته البحثية المتخصصة، ويُدرّس، بشكل أو بآخر، في معظم مدارس التاريخ الغربية[2].

تختلف تحديدات فترة الحداثة المبكرة في التاريخ الأوروبي، ولكن أغلبيتها تتقاطع في الفترة الزمنية الممتدة من نهاية العصور الوسطى وحتى عصر النهضة الصناعية. وتتضمن البدايات معالم تاريخية، مثل ارتقاء عصر النهضة في إيطاليا، وظهور الطباعة الميكانيكية بالأحرف المتحركة، وسقوط القسطنطينية بأيدي العثمانيين في منتصف القرن الخامس عشر، ورحلة كريستوف كولومبوس Christopher Columbus واكتشاف أميركا، ونهاية حروب استعادة الأندلس في نهاية القرن الخامس عشر، وبداية حركة الإصلاح البروتستانتي التي تزامنت مع سيطرة العثمانيين على البلاد العربية في بداية القرن السادس عشر. أما النهايات فمعالمها تتضمن الثورة الفرنسية وبداية الثورة الصناعية في نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر. لا شك في أن هذه الفترة كانت حافلة بالأحداث المهمة التي قادت إلى تغييرات جذرية في المسيرة الحضارية الإنسانية شملت العالم كله. ومن أهم تحولات هذه الفترة، كان انتشار الحروب الدينية التي تلت حركة الإصلاح البروتستانتي، وتراجع النظام الإقطاعي، وظهور الرأسمالية، وظهور الدولة القومية، وبروز الفضول العلمي وما رافقه من ثورة علمية، وظهور العلوم الحديثة وحركة التنوير الأوروبي، وما تلاها من صعود الغرب كقوة عالمية، وبداية الاستعمار الأوروبي للأميركيتين وجنوب شرق آسيا. إلا أن أهم ما يميز تلك الحقبة من الناحية التأريخية هو أنّ جلّ أحداثها تخصّ التاريخ الأوروبي، أو هكذا أُرّخت، لذا تميّزت سرديات فترة الحداثة المبكرة بالتركيز على الحراك الأوروبي الداخلي وتجاهل العالم الخارجي، ما أدى إلى ظهور نزعات المركزية الأوروبية Eurocentrism في كتابة التاريخ، وخاصة فيما يعرف بتاريخ العالم.

ما زالت هذه الفترة الزمنية المهمة بمبادئها وطروحاتها ونظرياتها التأريخية غريبة عن مناهج التأريخ العربي لسببين رئيسين. الأول، هو استمرار التركيز في التحقيب التاريخي العربي بشكل أساسي على هويات الأسر الحاكمة (الأموي، العباسي، الفاطمي، الأيوبي، السلجوقي، المملوكي، العثماني)[3]. الثاني، هو الانفصال التأريخي في سرديات التحولات الحداثية بين الخط الزماني العربي والخط الزماني الغربي؛ إذ درجت العادة على اعتبار الحملة الفرنسية على مصر، التي جاءت بعد الثورة الفرنسية، على أنها بدايات دخول الحداثة إلى العالم العربي. وهذا يعني أنّ نهاية فترة الحداثة المبكرة في الغرب تزامنت مع بدايات الحداثة في العالم العربي، وهذا أساس الإزاحة التأريخية التي رسخت الاعتقاد بأن العملية الحداثية في العالم العربي جاءت متأخرة ثلاثة قرون عن نظريتها الغربية، ومن ثم فهي ليست سوى تكرار وتقليد لمنجزات صانعيها الأوروبيين. وباعتبار أن العرب استلموا منجزات الحداثة المبكرة جاهزة فلا تاريخ حداثيًا مُبكرًا لهم، وإنما

2 هناك كم كبير من الأدبيات عن الحداثة المبكرة في التاريخ الأوروبي لا يمكن اختزالها ببضعة كتب مختارة. وحول تاريخ الحداثة المبكرة بشكل عام، انظر كتاب ميري وايزنر-هانكس، وهو أحد مراجع كامبريدج في التاريخ الأوروبي، والدراسة التقديمية للحداثة المبكرة لشمويل آيزنستاد وولفغانغ شلشتر:
Merry Wiesner-Hanks, *Early Modern Europe1450 - 1789* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Shmuel Eisenstadt and Wolfgang Schluchter, "Introduction: Paths to Early Modernity: A Comparative Vie," *Daedalus,* vol. 127, no. 3 (Summer 1998), pp. 1 - 18.

عن إشكالات مفهوم الحداثة المبكرة، انظر دراسة جاك غولدستون النقدية:
Jack Goldstone, "The Problems of the 'Early Modern World'," *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* vol. 14, no. 3 (1998), pp. 249 - 284.

3 يركز هذا الأسلوب التقليدي في التحقيب على التاريخ السياسي بالدرجة الأولى، الذي لا يعكس مسارات التحولات الفكرية والاقتصادية والاجتماعية، والتي لا تتوافق مساراتها عادة مع مسارات التغيّرات السياسية والأسر الحاكمة. كما يوجه هذا النهج في التحقيب اهتمام المؤرخين إلى التواريخ المحلية ويتجاهل موقع الحضارة العربية في تاريخ العالم. ومهما كانت واضحة الحدود والتوصيفات التي تعرّف الحقب التاريخية، فإن التحقيب بحد ذاته إشكالي. والحداثة المبكرة كحقبة تاريخية بارزة لا تخلو من إشكالات التحقيب. وصحيح أن التحقيب ينطوي على مشاكل نظرية ومنهجية كثيرة، لأن معايير التاريخ السياسي للتحقيب مثلًا، تختلف عن معايير التاريخ الثقافي، أو التاريخ الفكري، ولكن، بالمقابل، عدم التحقيب يتجاهل التغيّرات المستمرة في الحياة الاجتماعية في مسيرة التطور الإنساني عبر التاريخ. ففي التاريخ الإسلامي، على سبيل المثال، نرى أن التمييز بين الحقب الأموية والعباسية والفاطمية والأيوبية يستند إلى التغيير بالسلالة الحاكمة، فهو تغيير سياسي بالدرجة الأولى، يتلوه تغيير ثقافي وفكري، ولكن على وتيرة مختلفة عن وتيرة التغيير السياسي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه من الممكن أن يحدث تغيير فكري وثقافي ضمن استمرارية حقبة معينة موحدة سياسيًا، كالتغيّرات الكبيرة التي حصلت في الحقبة العثمانية على امتداد أربعة قرون.

تاريخ لمواجهة تحدّيات الحداثة وتاريخ للتأقلم مع أفكارها وأحوالها. هكذا أرّخ الأوروبيون للحداثة العربية وكتبوا رواياتهم التأريخية عن العالم العربي، وهكذا نقلت السرديات العربية، بما في ذلك خطابات حركة النهضة أو اليقظة العربية، رواية ظهور الحداثة العربية في القرن التاسع عشر. رسّخت هذه الرواية الفصل والانزياح التأريخي في السياقين العربي والأوروبي، كما كرّس هذا التصور صورة العرب بأنهم ليسوا من صنّاع الحداثة، باعتبار أن لا حداثة مبكرة لهم، وإنما من متقبليها ومستخدميها ومستهلكيها، وحتى من رافضيها كونها غريبة عن تاريخهم[4].

على الرغم من إشكاليات هذا الطرح، فقد تقبله المؤرخون العرب، وصاغوا خطاباتهم التأريخية ضمنه، دون تحدٍ يُذكر للافتراضات التي ينطوي عليها، أو لإطاره النظري، أو لمبادئة المنهجية. فمعظم سرديات الحداثة العربية كتبت من هذا المنظور التأريخي. وليس لدينا اليوم تاريخ لفترة حداثية مبكرة عربية، ولا تأريخ لفترة الحداثة المبكرة الأوروبية من المنظور العربي[5]. وهذا يعني غياب المنظور التأريخي العربي لظهور العلوم الحديثة والثورة العلمية وحركة التنوير، وكذلك للتغيرات التجارية والاقتصادية التي رافقت تغيير أساليب الإنتاج وظهور النظام الرأسمالي، ومن ثمّ غياب المنظور التأريخي العربي لفكرة صعود الغرب المحورية في تاريخ العالم الحديث، والتي قادت تلقائيًا إلى فكرة انحطاط الشرق.

يُبرز هذا التقصير مشكلة تحديد الموقع العربي في تاريخ العالم، والذي يتطلب خروج العرب من عزلتهم في تواريخهم المحلية الخاصة لكي يحتلوا موقعًا داخل هذا التاريخ، وليس خارجه. فإذا نظرنا إلى التاريخ العربي من منظور تاريخ العالم وتحقيباته الزمانية، فإن مناهج التأريخ العربية تواجه تحدّيات وإشكالات عدة، يتمحور أهمها حول إن كانت هناك حداثة مبكرة في تاريخ التطور الحضاري العربي[6]. ولما كانت فترة الحداثة المبكرة تتقاطع مع الفترة العثمانية في البلاد العربية، فهل يمكن النظر إلى التاريخ العربي - العثماني على أنه فترة حداثة مبكرة؟ وماذا يعني تأريخ الفترة العثمانية ضمن الإطار النظري للحداثة المبكرة؟ وكيف تبرز معالم تلك الفترة إذا اعتبرت من منظور الحداثة المبكرة؟ ولما كانت الفترة العثمانية غالبًا ما توصف بأنها فترة تراجع علمي وانحطاط حضاري (من المنظور العربي على الأقل)، فكيف يمكن حل تناقض هذا التوصيف السلبي مع مقتضيات الحداثة المبكرة الإيجابية؟ وإذا اعتبرنا أن هناك تجربة حداثية مبكرة عربية - عثمانية، فهل تتطابق زمانيًا وفكريًا مع التجربة الأوروبية؟ وإذا كانت تتطابق معها، فما هي المساهمات العربية والعثمانية، وإذا كانت لا تتطابق معها، فما هي معالمها الخاصة بها؟

في كتاب **عثمانيو الحداثة المبكرة** *The Early Modern Ottomans* الذي ضمّ مجموعة من الدراسات عن التاريخ العثماني، طرح المحرران فيرجينيا أكسان ودانيال غوفمان Virginia Aksan and Daniel Geoffman مفهوم الحداثة المبكرة في السياق العثماني،

4 انظر، على سبيل المثال، دراسات برنارد لويس الواسعة الانتشار والتأثير، والتي تحظى بقبول كبير في الغرب:
Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East* (Chicago: Open Court 1993, 2001, 2003); Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East* (New York: harper Perennial, 2002); Bernard Lewis, *The Crises of Islam: Holly War and Unholy Terror* (New York: Random House, 2004).

5 كتابة تاريخ هذه المرحلة من المنظور العربي يختلف طبعًا عن ترجمة السرديات الأوروبية المكتوبة من المنظور الأوروبي إلى العربية.

6 عند اعتماد توصيف معين لحقبة معينة، يبرز دائمًا تساؤل إن كان هذا الاعتماد سيغيب الصفات الجوهرية الأساسية لتلك الحقبة. بمعنى آخر، إذا اعتبرنا أن هناك صفات جوهرية موضوعية وأساسية لتلك الحقبة خارجة عن تصوراتنا لها، فلا بد من أن يكون هناك تباين ما بين الصورة المرسومة أو المقروءة والواقع التاريخي بحد ذاته، إذ لا مدخل لنا إليه إلا من خلال الوثائق والأدلة التاريخية التي بين أيدينا. أما إذا اعتبرنا أنه ليس هناك واقع تاريخي موضوعي خارج عن تصوراتنا التاريخية لهذا الواقع، عندها تبدو تصوراتنا أنها تمثل الحقيقة التاريخية من منظور معيّن، وأنه ليس هناك واقع أصلي مغيّب، وإنما هناك دائمًا كشف لجوانب وإغلاق لجوانب أخرى، كما في تشبيه الرؤية والمنظور. فإن النظر من زاوية معينة يختلف عن النظر من زوايا أخرى، وحتى إنه قد يعوق النظر من زوايا أخرى، وما ينكشف من زاوية ما، قد ينحجب من زوايا أخرى. فقراءة الواقع التاريخي مرتبط بزاوية الرؤية، التي هي الإطار النظري الذي يتم النظر من خلاله. فإذا اعتمدنا المنظور التقليدي الذي يرى أن القرن الثامن عشر عصر انحطاط في العالم العربي والعثماني، فلا مجال لنا للبحث عن تحولات الحداثة المبكرة، التي تفترض حراكًا اجتماعيًا وفكريًا وتطورًا يتعارض مع فكرة الانحطاط. وهذا ما أعاق الكثير من الدراسات عن تقصي معالم الواقع التاريخي خارج الإطار التقليدي الرسمي المقبول.

وناقشا تداعيات إسقاطها على التاريخ العثماني[7]. نظر المحققان في المقدمة في إشكالات التحديد الزمني لفترة الحداثة المبكرة، واعتبرا أنّ الفترة الزمنية الممتدة بين عامي 1453 و1839، على أنها فترة "الحداثة المبكرة" العثمانية، أي من عام فتح إسطنبول وهزيمة البيزنطيين، عندما بدأ العثمانيون بالنظر إلى أنفسهم على أنهم قوة مسيطرة في العالم، وحتى عصر التنظيمات، عندما بدأ العثمانيون بشكل واع بتقليد أو محاكاة العالم الغربي. يقدم هذا الطرح إطارًا نظريًا مقبولًا مبدئيًا لقراءة التحولات الثقافية نحو التمدّن الجديد الذي ظهر في بدايات القرن التاسع عشر، وذلك على الرغم من الإشكالات النظرية والمنهجية العديدة التي ينطوي عليها. ويكمن الإشكال الأساسي في كيفية التمييز في أسلوب التفاعل بين العثمانيين والأوروبيين في مرحلتين، مرحلة قبل عصر التنظيمات، والمرحلة التي تلتها، وإن كان الحديث عن حداثة واحدة عالمية متشابكة، ساهمت في صناعتها جميع الحضارات، أم حداثات مستقلة ومتوازية في حراكاتها وتطوراتها[8]. وإذا كان الحديث عن حداثة واحدة، فما مدى مساهمة العثمانيين بأحداث الثورة العلمية والتنوير والتغيرات الاقتصادية العالمية؟ لا شك في أن العثمانيين كانوا في أفضل وأقوى حالاتهم في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كما كانوا على تماس وتفاعل دائم مع جيرانهم الأوروبيين. لذا يَفترض هذا التحديد الزماني، ضمنيًا على الأقل، أن العثمانيين في فترة ما قبل التنظيمات، أي فترة الحداثة المبكرة، كانوا يعيشون ضمن فضاء اجتماعي وفكري وديني خاص بهم، ومستقل إلى حد ما عن الهيمنة الأوروبية الثقافية، وهذا ما يميزه عن عصر التنظيمات عندما بدؤوا بالانضواء تدريجيًا تحت الهيمنة الثقافية والعلمية الأوروبية. ومن ثمّ يُفترض أن الحراك الاجتماعي والفكري في المجتمعات العثمانية آنذاك كان مدفوعًا بالتجاذبات والتطورات الداخلية، والتفاعلات الفكرية والاجتماعية العثمانية، كون المجتمع العثماني هو مركز الإشعاع الفكري والعلمي ومركز القوة في العالم حتى نهايات القرن السابع عشر. فما هي معالم الحراك الحداثي العثماني المبكر؟ وهذا التمييز بين الحالتين إشكالي من جهة تحديد طبيعة الحراك الاجتماعي وهدفه في المرحلتين. فهل كان حراك المجتمع العثماني قبل التنظيمات على مسار مغاير أم موافق لحراك المجتمع الأوروبي؟ فإن كان موافقًا، فإلى أي حد ساهم العثمانيون في صناعة الحداثة المبكرة؟ وما الذي يميز هذا الحراك عن حراك ما بعد التنظيمات؟ وإن كان مغايرًا، فما هي طبيعته ومعالمه وهدفه؟[9] لا يناقش المحرران أكسان وغوفمان هذه الإشكالات النظرية كما أنهما لا يعالجان المشاكل المنهجية التي ينطوي عليها إسقاط مفهوم الحداثة المبكرة على الفترة العثمانية[10].

---

7 Virginia Aksan and Daniel Geoffman (eds.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

8 "الحداثة المبكرة" مفهوم تيليولوجي Teleological، أي محدد مسبقًا بالغاية التأريخية التي يرتكز عليها، أي الحداثة الآتية بعده. فالمفاهيم المتمحورة حول "الحداثة" مثل "ما قبل الحداثة" أو "الحداثة المبكرة"، أو "ما بعد الحداثة"، محددة مسبقًا بما هو متعارف عليه بأنه "الحداثة"، محور التوصيف. وهذا صحيح وحتمي في كل التسميات التي تنطوي على تحديدات محمولة على مفهوم "الحداثة".

9 هناك عدد متزايد من الدراسات التي بدأت بالنظر إلى الفترة العثمانية على أنها فترة حداثة مبكرة، انظر على سبيل المثال الدراسات التالية:
Onur Yildirim, "Ottoman Guilds in the Early Modern Era," *International Review Social History*, vol. 53 (2008), pp. 73 - 93; James Grehan, "Smoking and 'Early Modern' Sociability: The Great Tobacco Debate in the Ottoman Middle East (Seventeenth to Eighteenth Centuries)," *American Historical Review*, vol. 111, no. 5 (2006), pp. 1352 - 1377; Baki Tezcan, "Lost in Historiography: An Essay on the Reasons for the Absence of a Limited Government in the Early Modern Ottoman Empire," *Middle East Studies*, vol. 45, no. 3 (2009), pp. 477 - 505; Shirine Hamadeh, "Ottoman Expressions of Early Modernity and the 'Inevitable' Question of Westernization," *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 63, no. 1 (2004), pp. 32 - 51.

10 لا شك في أن مفهوم "الحداثة المبكرة"، كحقبة تاريخية مميزة في تاريخ العالم، هو بحد ذاته إشكالي من نواح عدة: من ناحية الحدود الزمانية، وطبيعة التغيّرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تميّزه، وتفاصيل السياق التاريخي والفكري المصاحب له. ويصبح إشكاليًا أكثر عند إسقاطه على التاريخ العثماني - العربي بسبب التأخر الزماني لظهور بدايات الحداثة عند العرب والعثمانيين بحسب التاريخ الرسمي الشائع. فإذا اعتمدنا صفة الحداثة المبكرة، على أنها الصفة الأساسية للحقبة التاريخية العثمانية مثلًا، فهذا يحدد تلقائيًا هدف العملية التأريخية بأنها تتمحور حول البحث عن جذور تلك الحداثة" في التاريخ العثماني، بحسب فهمنا وتعريفنا للحداثة. وهذا طرح إشكالي يثير التساؤل عن الافتراضات المسبقة التي يتم البحث عنها والتأريخ لها، وإن كانت متخيلة ومسقطة على السياق العثماني، أم أنها موجودة فعليًا. كما أن مفهوم "الحداثة المبكرة" ينطوي على العديد من الإشكالات التي تخص طرق تحديد الحقبة التاريخية زمانيًا ومكانيًا، ومقتضيات التوصيف التاريخي. فصفة الحداثة المبكرة مثلًا

باعتبار أن مفهوم "الحداثة المبكرة" تيليولوجي Teleological، أي معرّف بشكل مسبق بمعالم الفترة اللاحقة، أي الحداثة، فإننا نجد أنفسنا مجبرين على فهم وتعريف "الحداثة المبكرة" من خلال إسقاط استرجاعي لمفهوم "الحداثة" على الفترات السابقة. يمكن تبرير هذا الإسقاط الاسترجاعي في السياق العثماني على أساس تلاقي المسيرتين الأوروبية والعثمانية في محطة "التمدّن الجديد" في القرن التاسع عشر. السؤال المنهجي هنا: هل يسمح لنا هذا التلاقي بقراءة استرجاعية للتحولات المجتمعية السابقة للقرن التاسع عشر ضمن إطار الحداثة المرصودة في القرن التاسع عشر؟ حاولنا في كتابنا الأخير، **يوميات شامية: قراءة في التاريخ الثقافي لمدينة دمشق في القرن الثامن عشر**[11]، تقديم إجابة إيجابية عن هذا السؤال، من خلال رصد جملة من التغيرات في الأحوال المعيشة في مدينة دمشق (كان لها صدى في كل من القاهرة وحلب وإسطنبول)؛ وهي تحولات بدت غريبة ومتطرفة وشاذة في تلك الفترة، وشكلت تحديًا للمألوف والمقبول اجتماعيًا ودينيًا، قبل أن تصبح من الأمور العادية المألوفة في سياق الحياة اليومية في القرن التاسع عشر. ونظرًا لغرابتها وقت ظهورها اعتبرنا أنها تمثل معالم مرحلة مبكرة للحداثة في السياق العربي - العثماني، كما يقول المثل الشامي "أول الرقص حنجلة". وتمثلت معالم الحداثة المبكرة المرصودة في الحواضر العربية - العثمانية بمظاهر الانفتاح الاجتماعي في الفضاء العام للمدينة، وتجلياته بأحوال وممارسات اجتماعية مدنيّة جديدة ذات طبيعة دنيوية، كظهور المقاهي والملاهي، وانتشار شرب القهوة والتدخين، وممارسات الترفيه في المتنزهات وفي الأماكن العامة، والحضور البارز والجريء للمرأة في الفضاءات العامة، والاختلاط الجنسي والطبقي. واعتبرنا الجدل الفقهي حول شرعيّة هذه الأحوال والممارسات، والذي مازال صداه مسموعًا إلى يومنا هذا، أنه دليل على غرابتها وقت ظهورها وتحدّيها للتقليدي المألوف[12].

الإشكال الأساسي الذي يواجه هذا الطرح، كما يواجه أية محاولة للتأسيس لمرحلة حداثة مبكرة عربية أو عثمانية هو غياب الوعي الفكري لحالة حداثية مختلفة عن القديم والتعبير عنها فكريًا. فليس لدينا نصوص تعبّر عن حالة الوعي الحداثي والتحولات الملازمة لها حتى نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر. ولمعالجة هذا الإشكال، حاولت في **يوميات شامية** طرح تساؤل عن أسباب التحولات الحداثية، هل هي الأحوال أم الأفكار؟ أي هل الأحوال الاجتماعية المعيشة ومتطلباتها هي التي تخلق الرغبة، وتدفع بالأفراد والمجتمعات لطلب التغيير؟ أم أن الأفكار والتصورات الجديدة هي التي تقيّم الحالة المعيشة أولًا، ثم تطرح الحاجة الاجتماعية المنشودة من خلال اعتقاد فكري يخلق الرغبة في التغيير؟ من الصعب الإجابة عن هذا التساؤل بشكل قطعي بسبب التفاعل المتواصل بين الحال والفكر؛ تواصل يصعب فيه عزل أحد الطرفين عن الآخر، حتى لو بدت الأسبقية لأحد الطرفين في مختلف الحالات التاريخية. فعلى سبيل المثال، عندما خطر لبعض الدمشقيين في النصف الأول من القرن السادس عشر الاستفادة تجاريًا من الطلب المتزايد على شرب القهوة لدى ظهورها كمشروب اجتماعي، وقاموا ببيع القهوة للجمهور في مكان عام استقطب العامة خارج خصوصية المنزل، لم يخطر لهم آنذاك بأنهم مقدمون على خلق مؤسسة اجتماعية جديدة ستحدث تغييرًا جوهريًا في البنية الاجتماعية والعمرانية للمدينة التقليدية، وستؤسس فيما بعد لفعالية اجتماعية محورية في الفضاء العمراني الجديد للمدينة الحديثة، بالإضافة لتحفيز مجموعة من الممارسات الاجتماعية الدنيوية الجديدة المرافقة لها. هؤلاء الدمشقيون كانوا مدفوعين برغبة مادية وخبرة تجارية من حالة اجتماعية معيشة، وليس بمشروع فكري للتغيير، ولكن مبادرتهم ما لبثت أن حازت شعبية واسعة، وأخذت أبعادًا فكرية وثقافية ودينية. واليوم

مناقضة لصفتي التراجع والانحطاط، كما ذكرنا، كما أنها مغايرة للهوية العثمانية التي لا تنطوي على تحديدات تتعلق بالحداثة. ولما كان هذا التحديد والتوصيف يحدد الأفق النظري للقراءات التاريخية لأحداث تلك الحقبة، فإن تأريخ الفترة العثمانية من وجهة نظر الحداثة المبكرة يطرح العديد من الإشكالات النظرية والمنهجية.

11 سامر عكاش، **يوميات شامية: قراءة في التاريخ الثقافي لمدينة دمشق في القرن الثامن عشر** (بيروت: بيسان، 2015).

12 رصد ستيفان ويبر Stefan Weber في دراسة طويلة ومفصلة جوانب من التحولات العمرانية ضمن إطار الحداثة العثمانية في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وتدفعنا دارسته للتساؤل عن بدايات تلك التحولات الحداثة؛ هل انحصرت في القرن التاسع عشر أم امتدت جذورها للقرن الثامن عشر؟
Stefan Weber, *Damascus: Ottoman Modernity and Urban Transformation 1808 - 1918*, 2 volumes (Damascus: Danish Institute, 2009).

بعد أن أصبح المقهى عنصرًا أساسيًا في النسيج العمراني المألوف للمدينة الحديثة، لا يخطر على بال أحد عند الجلوس في المقاهي لشرب القهوة، أن لهذه الحالة الاجتماعية الطبيعية والمألوفة تاريخ طويل وحافل، وصراع ديني - اجتماعي عريض وعنيف، كما لا يخطر لهم مرارة المعاناة الاجتماعية التي صاحبت تطور هذه الظاهرة الجديدة في المدن العربية والعثمانية على مدى ثلاثة قرون من الزمان، قبل أن يتقبلها المجتمع - الغربي أكثر من العربي - كممارسة اجتماعية مألوفة ومطلوبة، ويخصص عنصر عمراني أساسي لها في المدينة[13].

لا شك في أن التغيرات في الأحوال المعيشة، وما لازمها من مظاهر الانفتاح الاجتماعي، لا تمثل سوى جانب من جوانب الحداثة، أو التمدّن الجديد، المتشعبة. والتصور العام للحداثة يتمحور عادة حول التحولات التي تخص تطور التصنيع التقني Industrialism، والتحضّر Urbanism (بمعنى الانتقال من الريف إلى المدينة)، والعلمانية Secularism، والعقلانية Rationalism والفردية Individualism[14]. ويبقى دور الوعي الحداثي لهذه العوامل والتفاعل الفكري معها محوريًا. ويرى العديد من الباحثين أن ظهور مفهوم "الدولة القومية" بالمقارنة مع دولة المدينة، أي ظهور التنظيم السياسي والاجتماعي القائم على الانتماء الوطني القومي عوضًا عن الانتماء القبلي أو المديني، هو من أهم معالم التحولات الحداثية. وكذلك ظهور النزعات الفردية في تحديد الهوية، مقارنة مع التركيز على الهوية الجماعية سابقًا. ويعتبر أكسان وغوفمان، في كتابهما السابق ذكره، أن دولة القومية والفردية هما اللذان يحددان الحداثة وتحولاتها، وهاتان الصفتان مرتبطتان بالتجربة الغربية لظهور الحداثة، كما أنهما مرتبطتان بمفهوم الإمبريالية الغربية، ولذا فإن الدراسات التي تسعى لتأطير منظورها ضمن الحداثة المبكرة، أو ما قبل الحداثة، محكوم عليها سلفًا بالتوجه والتحرك ضمن التعريفات المفروضة والمستقاة من التجربة الغربية. وهذا صحيح وحتمي إلى حد كبير، ويبدو سلبيًا من المنظور الذي يرى تجربة الحداثة المبكرة في أوروبا مستقلة ومعزولة عن العالم العثماني - العربي، ويتصور أن التجربة العربية لا حداثة مبكرة لها، ومن ثمّ يجب أن تقيّم على مقاييس ومعايير داخلية خاصة بها فقط[15].

باعتبار أنّ تاريخ الحداثة المبكرة ارتبط ارتباطًا وثيقًا بتاريخ التنوير الأوروبي، وأن التنوير الأوروبي هو الرحم الذي ظهرت فيه الحداثة، وأن لا حداثة بمفهومها المتداول والمعيش اليوم من دون تجربة التنوير الأوروبي، فإن تلك الاستقلالية المنشودة عن المعايير

---

13 عن تاريخ ظهور القهوة وإشكالاتها الاجتماعية والدينية في العالم الإسلامي، انظر: عبد القادر الجزيري، **عمدة الصفوة في حل القهوة** (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2007). للمزيد عن دور القهوة كمشروب اجتماعي في تغيير أحوال المدينة، انظر:
Ralph Hattox, *Coffee and Coffee Houses: The Origins of a Social Beverage in the Near East* (Seattle: University of Washington Press, 3rd edition, 1996 [1985]); Markman Ellis, *The Coffeehouse: A Cultural History* (London: Weidenfeld and Nicolson, 2004); *Encyclopedia of Islam* 2, "Kahwa;" Jean-Paul Pascual, "Café et Cafés à Damas: Contribution à la chronologie de leur Diffusion au XVième Siècle," *Berytus Archeological Studies,* vol. 42 (1995 - 96), pp. 141 - 56; Ali Çaksu, "Janissary Coffee Houses in Late Eighteenth-Century Istanbul," and Alan Mikhail, "The Heart's Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House," in Dana Sajdi (ed.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* (London and New York: Tauris Academic Studies, 2007); and Nelly Hanna, "Coffee and Merchants in Cairo 1580 - 1630," in Michel Tuchscherer (ed.), *Le commerce du café avant l'ère des plantations coloniales* (Cairo: Institut Farnçais d'Archéologie Oreintale, 2001), pp. 91 - 101.

14 ترتكز هذه المعايير على التحولات في الأفكار والأحوال في فترة التنوير الأوروبي والتي تبلورت فيما بعد بأشكال من الحداثة في القرن التاسع عشر. للاطلاع على مسح عريض لتحولات التنوير والتأسيس للحداثة، انظر:
Paul Hayland et al., *The Enlightenment: A sourcebook and Reader* (London and New York: Routledge, 2003); and Martin Fitzpatrick et al., *The Enlightenment World* (London and New York: Routledge, 2007).

15 لا بد من الإشارة هنا إلى الحساسية العالية لدى بعض الباحثين المعاصرين تجاه استعمالات مصطلح "حديث" ومشتقاته، باعتبار ارتباطه بالغرب. وهذه الحساسية المفرطة أحيانًا لدى بعض الباحثين تعقّد الأمور، إذ تفترض أن المفاهيم والأفكار يمكن حصرها بمنشأ جغرافي وفكري وسياسي، وتحديد هويتها التاريخية بحسب هذا الحصر والارتباط. فهوية المنشأ حاضرة دائمًا في استخدامات المصطلح، مما يجعل إسقاطه أو استعماله في سياقات مختلفة عن المنشأ إشكاليًا ومشوهًا للواقع التاريخي. ويمكن تبرير هذه الحساسية إلى حد ما، إلا أنها تصبح مكبّلة عند الاستغراق في الحصر، والافتراض أن لكل شعب أو حضارة خصوصية يمكن تحديدها استنادًا إلى منظومة شفافة من القيم والمبادئ، التي يجب المحافظة عليها دائمًا. هذا المنظور الأصولي مغاير للمنظور الذي يركز على التشابك الحضاري والتاريخ المشترك للمجتمعات الإنسانية الذي اعتمدناه في هذه الدراسة. كما تجدر الإشارة هنا إلى حساسية مقابلة عند بعض المستشرقين نابعة من نزعة استعلائية.

الخارجية تقصي العرب عن أي دور فعال في تاريخ التنوير الأوروبي، وتضعهم أمام أصعب تحد فكري لتأريخ حداثتهم المبكرة، إن كانت لديهم رغبة في تأريخها طبعًا. لقد ساهمت تجربة التنوير في تغيير المجتمع الإنساني تغييرًا جذريًا بطرح الأمور التالية: أولًا، مواجهة السلطة الدينية ورفض احتكارها للحقيقة، وإبعاد تأثيرها في إدارة الدولة، وتأسيس مفهوم العدالة الاجتماعية، ليس على مبادئ الشرع الإلهي، وإنما على القوانين الوضعية، التي كرست الحقوق الطبيعية للفرد والمساواة أمام القانون، وأسقطت الحقوق المكتسبة بالولادة، وسطّحت التراتبية الطبقية وهرمية المجتمع، لتحقيق ما يسمى بـ "الديمقراطية". وثانيًا، التركيز على قدرة العقل الإنساني وإنجازات العلوم الحديثة، وعلى دنيوية التجربة الإنسانية، إذ أصبح الإنسان المرجع الأول والأخير في تحسين مستوى المعيشة وتحصيل السعادة الإنسانية. وثالثًا، توسيع مجال الحريات الشخصية والعامة، بما في ذلك تحرير المرأة ومساواتها بالرجل، وظهور الفضاء العام كساحة فعالة لمناقشة وحسم الأمور الاجتماعية والدينية والسياسية والتي تخص الفرد والمجتمع[16]. بالنظر إلى هذه التحولات المهمة، فإن التحدي الذي تطرحه حركة التنوير، باعتبارها تجل من تجليات الحداثة المبكرة، هو تحديد الموقع الذي يشغله، أو يجب أن يشغله، العرب في ذلك الحراك التنويري.

كان موقع العرب من الحراك التنويري - ومازال - هامشيًا؛ موقع المتفرج والمعقب، وما دام موقعهم كذلك فلن يكون لهم حداثة مبكرة ضمن الأطر التأريخية المعتمدة، ومن ثمّ لن يكونوا من صناع الحداثة وإنما من مستهلكيها. ولتغيير مواقفهم، عليهم إما إعادة النظر في الأطر والمناهج والتحقيبات التأريخية المعتمدة لتقديم روايات جديدة مقنعة، قادرة على حفظ مكان فعّال لهم في تلك الحقبة المهمة من تاريخ العالم، وإما السعي لإبراز مشاركتهم في صناعة التنوير، بأسلوب أو آخر، ضمن إطار ما يسمى "الحداثة المتشابكة" في محاولة لإعادة تمركزهم بشكل يمنحهم القدرة على اقتناء التحولات الحداثية كجزء عضوي من تاريخهم المحلي - العالمي. أنا أميل إلى الاتجاه الثاني، وهذا ما سعيت لمناقشته في كتاب **يوميات شامية**، من خلال بيان مظاهر التطورات المجتمعية العثمانية المحلية المشابهة للتطورات المجتمعية الأوروبية إلى حد ما. وهذا يبرر اللقاء الثقافي والفكري الأوروبي - العثماني فيما يخصّ التمدّن الجديد في بداية القرن التاسع عشر. ويعكس هذا العرض اقتناعنا الشخصي بأن التوجه الناجع اليوم للتعامل مع مفهوم الحداثة المبكرة، يتطلب التحول من البحث عن استقلالية فكرية وخصوصية ثقافية متوهمة لا واقع تاريخي لها، والعمل على التشكيك بالروايات الغربية التي تعتبر التنوير الأوروبي تجربة غربية خالصة ونقية، والبحث من ثمّ عن الأصول المتشابكة لصناعة الحداثة المبكرة. فإذا اسقطنا مبدأ الانفصال التأريخي ورصدنا التغييرات المجتمعية العربية بشكل متزامن مع تلك التي ظهرت في أوروبا، فإنّ تبني مفكري اليقظة العربية أفكار التنوير الأوروبي، كونها نتاجًا إنسانيًا عامًا هدفها تعزيز دور الإنسان في مجتمع تحكمه أسس العدالة والرفاهية والسلام والعيش المشترك، يصبح استمرارًا لتاريخ حداثي مبكر مشترك ساهم العرب والعثمانيون بصناعته، ولم يكن يومًا غريبًا عن التطور الحضاري للشعوب العربية والإسلامية.

---

16 للمزيد من التفاصيل حول هذه النقاط، انظر: Hayland et al.

فاطمة بنسليمان | Fatima Bensulieman[1]

نحو تجديد مقاربة مسألة الجنسية في تونس في أواخر العهد العثماني

اتسعت اليوم مجالات البحث التاريخي، ولم يعد هناك تفضيل لموضوعات على حساب أخرى مثلما كان الشأن حتى بداية السبعينيات من القرن الماضي، لمّا كانت مدرسة الحوليات مهيمنة، وعندما استبعدت آنذاك المسائل ذات الطابع السياسي أو المتعلقة بالأفراد ساسة كانوا أم لا. فالمسألة باتت متعلقة أساسًا بالمقاربات التي يعتمدها الباحث، وبالتساؤل الذي يمكّنه من تجديد الإشكاليات، ويكيّف تعاطيه مع المصادر المتاحة ومع خطاب الفاعلين الذي تتضمنه... إلخ. فمسألة الجنسية مثلًا عبارة عن زاوية معتمة، إذ لم تفرد لها الإستغرافيا التونسية دراسات مستقلة، وإذا ما تمّ التطرّق إليها فغالبًا ما يحدث ذلك بصفة هامشية وبالتحديد من داخل حقل الدراسات المتعلقة بحركة التحرر الوطني. وهو وضع ترتب أولًا على توزيع الاختصاصات في تدريس التاريخ في الجامعة مع ما تضمنه من تحقيبات كان لها دور الحواجز الفاصلة بينها، مؤدية مثلًا بالنسبة إلى الفترة المعاصرة إلى تركز البحوث حول التدخل الاستعماري وردات الفعل التي أدت إلى نمو حركة التحرر الوطني وإلى بروز كيان وطني تونسي لم تراعَ، في نشأته، مجمل التحوّلات السابقة للاستعمار. وثانيًا كان للظرفية التاريخية التي عقبت خروج الاستعمار المتميزة ببناء الدولة الوطنية وانتشار أيديولوجيا التنمية دور مهم في هذا التعتيم، إذ عُدّت مسألة الجنسية التونسية ضمنيًا أمرًا حاصلًا وبديهيًا. وأخيرًا لنذكر أيضًا بأنّ التاريخي الاجتماعي استبعد من أفقه، لزمن طويل، لا فقط المسائل ذات الطابع السياسي، بل أيضًا القانون الذي عُدّ مجرد شكل أو غلاف لموضوع أكثر عمقًا وهو الاجتماعي.

طرح السياسيون والحقوقيون الفرنسيون مسألة الجنسية للدرس، بعد 1881، أي تاريخ انتصاب الحماية الفرنسية على البلاد، وارتبطت المسألة بوضعية "المحميين" وبوضع المهاجرين من سكان الإيالة التونسية في الخارج. وكان هاجس السلط الفرنسية هو الآتي: ما هي الوضعية الحقوقية التي ينضوي تحتها أولئك المهاجرون؟ أي ما هي الحقوق التي يمكنهم التمتع بها في مواطن هجراتهم؟

طغت المشكلات الآنية المتعلقة بالقضاء والسياسة على تلك الدراسات، ولم تنل مواقف الفاعلين ولا الجوانب التاريخية حظها من الاهتمام. وفي هذا السياق قرأ رجال القانون الفرنسيون "الجنسية" التونسية، والتي هي رابط بين الفرد والدولة وبين الأفراد أيضًا، من زاوية القوانين الفرنسية، كما لو كانت ظاهرة غير مسبوقة وإحدى إفرازات الحداثة الاستعمارية. كما اختزل الرابط بين الأهالي والدولة في الدين، إذ نفت تلك الدراسات أن يكون للأفراد في تونس أو في غيرها من البلدان المسلمة انتماء آخر غير الانتماء إلى الديني الإسلامي. فوضع الرعية المسلم، بحسب رأي أولئك الدارسين من رجال القانون، هو واحد حيثما حلّ في بلاد الإسلام، ونظّروا لوجود ما سموه بحالة "الولاء الدائم" L'allégeance perpétuelle للحاكم المسلم. وإذا ما حصل تطور في تحديد الانتماءات بين الكيانات السياسية والتمييز بينها فالفضل، في تصورهم، يعود إلى القوانين الأوروبية ولا سيما ما ساقته المعاهدات من توضيح للانتماءات والحقوق. وتندرج هذه المواقف ضمن التصور الذي طورته الدراسات الاستعمارية والمتمثل بالتمييز بين قانون أوروبي وضعي "تقدمي" مقابل صنف سمي بـ "القانون الإسلامي" قائم على الشريعة ومتميز بالثبات، فغابت من أفق تلك الدراسات التحوّلات التاريخية والممارسات الفعلية للأفراد

1 أستاذة في قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس.
Professor at the Department of History, Faculty of Humanities and Social Sciences, Tunis.

والمجموعات[2]. وإلّا فماذا تعني حالة "الولاء الدائم"؟ وما هو مضمونها؟ وهل استعمل الفاعلون المحليون هذه العبارة؟ وما مدى تاريخية القول بالانتماء الديني الذي قد يكون غيّب معنى الانتماء السياسي؟

لكنّ هذا التصور الاستعماري للجنسية التونسية، أي طابعها الديني واستدامتها التاريخية، ترك آثاره في الدراسات التاريخية المحلية.

فموضوع الجنسية يستحق الدرس، فقد كان ولا يزال من المسائل الشائكة سواء تعلق الأمر بالإمبراطوريات أو بالدولة القومية. وهو ككل المسائل التاريخية يتطور مع السياق التاريخي، وما نراه اليوم من مشكلات تتعلق بتحديد الانتماءات في ارتباط بالهجرة وبأوضاع المهاجرين دليل على ذلك[3]. كما أنه بات من الضروري تناول الجنسية من زاوية السوسيولوجيا التاريخية، أي المتعلقة بالفاعلين ومواقفهم وخطاباتهم ومخيالهم، وهو ما يعطي المسألة عمقًا تاريخيًا.

لنشر إلى أنّ الجنسية، من حيث هي صنف قانوني، هي فعلًا أمر مستحدث حتى بالنسبة إلى أوروبا ذاتها التي لم يظهر بها هذا الصنف قبل القرن التاسع عشر[4]. أمّا في البلاد التونسية، فمسألة "الجنسية"، من حيث هي وضع قانوني، فتجد جذورها في الظرفية السابقة للحماية، وكانت فترة السبعينيات من القرن التاسع عشر مرحلة مهمة في مسارها. ولم ترتبط فقط بالتطورات المحلية، بل كذلك بالتأثيرات العثمانية من جهة، والفرنسية من جهة ثانية.

الجنسية التونسية بين القوانين العثمانية والحمايات الأوروبية[5]

برزت عبارة "الجنسية التونسية" خلال السبعينيات من القرن 19، في خضم الجدل حول "الحمايات" بين حكومة بايات تونس والسلطات القنصلية الفرنسية والأوروبية، ومشكلة تحديد انتماء الأفراد، واندرجت أيضًا في خضم سيرورة الإصلاحات التي عرفتها الإيالة. وكان لمناشير الإصلاحات العثمانية التي ترجمت في تونس بـ "ميثاق عهد الأمان" ثمّ بـ "قانون الدولة" (أو الدستور) الصادر في 1861، تأثير مهم في الوضعية الحقوقية للأهالي. ضَمن "عهد الأمان" المساواة بين سكان الإيالة "على اختلاف الأديان والألسنة والألوان". وهي تسوية هيأت لانبجاس مفهوم المواطنة (على الأقل قانونيًا). فكان لهاتين الإمبراطوريتين الفرنسية من جهة، والعثمانية من جهة ثانية، تأثير في بداية تبلور مفهوم الانتماء التونسي سواء في القوانين أو في الممارسات السياسية. وتنوعت التصنيفات التي يستعملها الرعايا والسلطات للإشارة إلى هذه الحالات من "رعاية" و"حماية" تونسية، انضاف إليها لفظ "جنسية" في السبعينيات معوضًا عبارة "الحماية التونسية" الدالة حتى ذلك العهد على الانتماء التونسي. قبل هذا التاريخ، كانت ألفاظ "الجنس" أو "الأجناس" أو "الجنوس" تستخدم بصفتها صنفًا يميز بين انتماءات مختلفة؛ فتارة يكون له مدلول سياسي كالإشارة إلى القوميات الأوروبية وهو المعنى الذي نعثر عليه لدى

---

2 حول ابتداع صنف "القانون الإسلامي" خلال القرنين الثمن عشر والتاسع عشر، انظر:
Léon Buskens & Beaudouin Dupret, "Qui a inventé le droit musulman? Une histoire des études occidentales de la normativité islamique et leur diffusion en Orient", in François Pouillon et al. *De la colonie à l'Etat-nation: Construction identitaire au Maghreb*, Maghreb et sciences sociales 2012 (Paris: IRMC- l'Harmattan et IRMC).

3 فقد عاينا في الآونة الأخيرة في الفضاء العام والسياسي الفرنسي جدلًا حادًا حول إمكانية سحب الجنسية الفرنسية من مرتكبي العمليات الإرهابية من أبناء المهاجرين.

4 Patrick Weil, *Qu'est-ce qu'un français? Histoire de la nationalité française depuis la révolution* (Paris: Grasset, 2002), p. 20.

ولم يصبح المصطلح مستعملًا لدى المتخصصين في القانون إلّا بعد 1848. حول مصطلح الجنسية ومختلف استعمالاته في القرن التاسع عشر، انظر:
Gérard Noiriel,"Socio-histoire d'un concept. les usages du mot "nationalité" au XIX è siècle," *Genèses*, vol. 20, no. 1 (1995), p. 16.

5 تستند الاستنتاجات الخاصة بهذه المسألة أساسًا إلى المقالين التاليين:
Fatma Ben Slimane, "Entre deux empires: L'élaboration de la nationalité tunisienne," in: *De la colonie à l'Etat-nation: Construction identitaire au Maghreb* (Paris/Tunis: l'Harmattan /Institut de Recherche sur la Maghreb Contemporain, 2012), pp. 107 - 117; Fatma Ben Slimane, "Définir ce qu'est être Tunisien. Litiges autour de la nationalité de Nessim Scemama (1873 - 1881)," *REMMM*, no. 137 (mai 2015).

المؤرخ ابن أبي الضياف (1804 - 1872)[6]، وطورًا يطبق على صنف اجتماعي أو ديني أو اجتماعي / ديني معيّن "جنوس النصارى"[7]. وسيكون من المفيد في هذا السياق معرفة كيف يتمّ التحوّل من الجنس بهذا المعنى إلى الجنسية بالمعنى القانوني.

لكن ما المقصود بـ "الجنسية التونسية" والحال أنه لا وجود لقانون يحدّد مضمونها؟ نكتشف مثلًا من خلال القانون الرامي إلى إدماج الرعايا الجزائريين المهاجرين إلى تونس، والذي أعدّه خير الدين الوزير الأكبر في الإيالة في 1876، أنّ الشرط الأساسي للدخول في الجنسية التونسية يرتبط برغبة الفرد الجزائري في الانتماء إليها أم لا، ثمّ الإقامة في البلاد عامين على الأقل يتمّ على إثرها الإقرار النهائي بالوضع الجديد[8]. ليس هناك إذن من مستند قانوني أو تعريف للجنسية التونسية لا في مشروع هذا القانون ولا في دستور 1861، بل علينا فهمها في ثنايا تلك النصوص. فالتاريخ كما هو واضح مرتبط بالظرفية، ويمر عبر منعطفات، ولا يسير وفق منطق تطوري خطي ينطلق مثلًا من مرحلة وعي بالذات لكي ينتهي عند التقنين.

وهنا يبقى السؤال قائمًا: لماذا لم توجد السلطات التونسية قانونًا ينظم الجنسية التونسية على غرار ما قامت به السلطات الفرنسية في الجزائر؟ خصوصًا أنّ إيجاد مثل هذا القانون كفيل بوضع حد للسجالات الدائرة حول مسألة الانتماءات في البلاد، والتي كانت باستمرار مصدر توتر داخلي ومس بسيادة الباي؟ هل كان الانتماء التونسي أمرًا حاصلًا لدى أصحاب القرار؟ أم أنّ قانون الجنسية العثماني الصادر في 1869، والذي تمّ سحبه على مجمل الولايات كان سببًا في غياب القانون المشار إليه؟

لم تخضع البلاد التونسية، على حدّ علمنا، إلى العديد من الإجراءات التي قامت بها الإمبراطورية العثمانية في ولاياتها والرامية إلى توحيد أوضاع الرعايا التابعين لها، والتي منها الإحصاءات التي حصلت في 1830 وشملت مجمل مناطق الإمبراطورية أو القانون المنظم للولايات، كما لم تندرج ضمن القانون المؤسس للجنسية العثمانية الصادر في 1869، ولم تطبق بها النظم الإدارية المرتبطة بذلك القانون مثلما حصل في المشرق. وهو أمر يستحق البحث. وإذا ما تعلق الأمر بمسألة تحديد انتماء الرعايا في تونس فالمقاييس المعتمدة تبقى دومًا محلية تونسية.

لنذكر هنا أنّ البلاط الحسيني تعامل في هذا الظرف مع مجمل الإجراءات القانونية التي اتخذتها الإمبراطورية العثمانية (مراسيم التنظيمات مثلًا) ومع الضغوط التي سلطتها عليه بقدر كبير من المرونة، نتج منها تأكيد للانتماء التونسي من دون المسّ بالشرعية العثمانية. ففي الوقت الذي حافظ فيه الباي على ولائه للسلطان، معترفًا بعلويته الدينية والسياسية، رفض تطبيق فرمان التنظيمات الأول[9]، الرامي إلى إدماج مجمل الولايات وسكانها ضمن بوتقة الانتماء الجديد المؤسسة للعثمنة. وعندما قبل فيما بعد بتطبيق مبادئ التنظيمات الواردة في فرمان 1856، المؤكدة بدورها محتوى الفرمان السابق، فقد حصل ذلك بعد أن أخضع النص العثماني إلى تحويرات شكلية جعلته يتحوّل إلى ميثاق تونسي. تجلّى ذلك في تلخيص المبادئ العامة الواردة في نصوص التنظيمات العثمانية، وتعريبها، ووضعها

---

6 يتوارد هذا اللفظ عند المؤرخ أحمد بن أبي الضياف، في كتابه: **إتحاف أهل الزمام بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** (تونس: الدار العربية للكتاب، 1984).

7 عبارة الجنس تفيد الصنف يستخدمها ابن أبي الضياف في حديثه عن القوميات الأوروبية. وهي ذاتها التي نجدها في مؤلف الجنرال حسين في دفاعه عن جنسية نسيم التونسية، كما سنكتشف ذلك لاحقًا في هذا العمل. وكانت اللفظة متداولة لدى رجال الإصلاح للإشارة أيضًا إلى الأصناف الاجتماعية والوظيفية.

8 يشير مشروع القانون المذكور إلى أنّ "الواردين من الجزيريين يلزم أن يعلن الوارد منهم عند قدومه للملكة التونسية بما يختاره من البقاء على الحماية الفرنسية أو الدخول في الجنسية التونسية وإن اختار الوجه الثاني فإنه يقيد اسمه ونسبه وبلده بدفتر مخصوص مشتملا على بيان تاريخ التقييد تحت إدارة من تكلفه الدولة التونسية بذلك وتنسحب عليه الأحكام التونسية وقتيا مدة عامين اثنين من تاريخ قدومه فإن مضت المدة المذكورة يصير تونسيا. ويعطى له كتب بيده يتضمن ذلك"، مراسلة الوزير الأكبر خير الدين إلى القنصل الفرنسي بتاريخ 17 أفريل 1875. انظر: الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية، الحافظة 204، الملف 57 مكرر.

9 خط قولخانه 1839.

تحت عنوان "عهد الأمان"[10]. وبذلك بدت وثيقة "عهد الأمان" من خلال ديباجتها والبنود التي احتوت عليها وكأنها ضمانات ممنوحة من باي تونس، لا من السلطان العثماني، إلى رعاياه.

وفي هذا السياق أيضًا وبدوره لم يجد القانون المؤسس للجنسية أو "التابعية العثمانية" كما كانت تسمّى، والصادر في إسطنبول عام 1869، والذي أرسلت منه نسخ معربة إلى الولايات، طريقَه إلى التطبيق في تونس، بل لا توجد في المصادر الأرشيفية التونسية إشارة إليه[11]. يستخدم النص القانوني العثماني مصطلح "التابعية" لا الجنسية أو "تابع السلطنة السنية"، وينصّ في بنده الأول على أنّه يُعدّ عثمانيًا كل من ولد على أرض الإمبراطورية (وإيالة تونس هي جزء منها). وهو وضع يعطي الأولية للانتماء الترابي ويتجاوز الوضع السابق الموروث عن نظام "الملت" المبني على الانتماء الديني.

لذلك فإنّ إصدار قانون جنسية تونسي في هذا الظرف المتوتر قد ترى فيه الدولة العثمانية دليلًا على وجود كيان سيادي من شأنه الإخلال بالوضع القانوني للبلاد وبعلاقتها مع السلطة العثمانية، ومن ثمّ ربما كان الحذر سببًا في غياب قانون يحدد الجنسية التونسية. لا ننسى هنا أنّ الإمبراطورية العثمانية كانت تعدّ الباي في مراسلاتها أحد وزرائها، وتشير إلى سكان الإيالة التونسية بصفتهم رعايا السلطان. كما لا يفوتنا أيضًا في هذا الصدد التذكير بالنشاط الدبلوماسي الحثيث الذي قامت به وزارة الخارجية العثمانية عن طريق سفرائها في العواصم الأوروبية منذ أواسط القرن التاسع عشر، لمحاصرة نشاط القنصليات التونسية في المدن الأوروبية، تمهيدًا لإلغائها بصفتها خرقًا لحقوق الباب العالي على تونس. كلّ هذه العناصر تجعلنا نتصور أنّ التطورات العثمانية قد تكون وراء غياب قانون جنسية تونسي.

وتتداخل هذه المعطيات مع التغيرات التي أحدثها الاستعمار الفرنسي في الجزائر. وكان من انعكاساتها المباشرة تفشي ظاهرة الحمايات[12] التي كانت منتشرة في مجمل فضاء الإمبراطورية العثمانية، والتي تجد جذورها في نظام الامتيازات الذي منحه السلطان العثماني للأجانب منذ القرن السادس عشر[13]. وهي وضعية اختص بها في الأصل المستخدمون في القنصليات الأوروبية من رعايا السلطان العثماني مثل الحراس والمترجمين والسماسرة الذين تمتعوا بحكم ارتباطهم الوظيفي بالبعثات الدبلوماسية بالحقوق نفسها التي تمتعت بها الجاليات الأجنبية المقيمة في الإمبراطورية[14]. لكنّ توسّع القوى الأوروبية في تطبيقاتها في القرن التاسع عشر، في ظل الصعوبات التي واجهتها الإمبراطورية، أدى إلى تحوّل قسم من الرعايا العثمانيين، لا سيما غير المسلمين منهم، إلى محميين[15]. وكباقي الفضاءات العثمانية عرفت البلاد التونسية نظام الامتيازات واستفحال تطبيقاته في القرن التاسع عشر.

منحت فرنسا هذا الامتياز للرعايا الجزائريين المسافرين خارج بلاد الجزائر، أو الرعايا الموجودين بتونس وادّعوا أنهم من أصل جزائري[16]. وشمل هذا الوضع العديد من رعايا الباي الذين استغلوا الظرف للحصول على حجج تثبت نسبتهم إلى الجزائر. ونسجت

10 عبارة "عهد الأمان" هي في الأصل تسمية تحيل على ممارسة سياسية محلية تتمثل بتلك التعهدات المكتوبة التي يؤمّن فيها الباي أحد رعاياه، لا سيما أصحاب الوظائف المخزنية، على نفسه وممتلكاته. وفي هذا المعنى نعثر على "عهد أمان" ممنوح من أحمد باي لفائدة محمد بن عياد اللاجئ إلى القنصلية الإنكليزية. انظر: أرشيف وزارة الخارجية البريطانية (FO)، 102/ 218.

11 في الحقيقة لا نعرف هل أرسلت نسخة من هذا القانون إلى تونس مثلما حدث بالنسبة إلى مصر والشام.

12 شهدت انتشارًا واسعًا في المغرب الأقصى، إذ شملت الأشخاص والأرض بحيث نجد مجالات وقبائل برمتها وحتى زوايا تحت الحمايات الأوروبية. انظر: Mohammed Kenbib, *Les protégés, contribution à l'histoire contemporaine du Maroc* (Casablanca: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1996).

13 المعروفة باسم capitulations والرامية في الأصل إلى تسهيل استقرار التجار الأوروبيين في الإمبراطورية.

14 Maurits H. van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System: Qadis, Consuls, and Beraths in the 18th Century* (Leiden: Brill, 2005).

15 وتعدّ هذه الظاهرة من الأسباب المهمّة في صوغ خطي التنظيمات (قولخانة 1839 ثمّ همايون 1856). انظر: Salâhi Ramadan Sonyel, "The protégé system in the ottoman empire and its abuses," *Belleten*, no. 214 (1991).

16 حول استعمال لفظ الحماية كذلك، انظر: عبد الكريم الماجري، **هجرة الجزائريين والطرابلسية والمغاربة الجواونة إلى تونس (1831 - 1937)** (تونس: د. ن، 2010)؛ Habib Jamoussi, *Juif et chrétiens en Tunisie au XIXe siècle. Essai d'une étude socio-culturelle des communautés non-musulmanes (1815 - 1821)*

القنصليات الأوروبية الأخرى على المنوال الفرنسي، إذ فتحت الباب أمام المحليين، لا سيما غير المسلمين منهم، للتمتع بوضع المحمي فتحوّل العديد من الرعايا إلى محميين إنكليز وإيطاليين أو إسبان وغيرهم ... كانت الفئات المحمية، الحاملة لبطاقات تثبت انتماءها الجديد، مثل البسبورت (أو جواز السفر) أو شهادة الحماية أو حتى شهادة الجنسية، المقيمة في البلاد التونسية تتمتع، بمقتضى وضع الحماية، بالحقوق الممنوحة للأجانب ذاتها، وبنوع من الحصانة تجعلها غير خاضعة للقوانين التونسية. ومثّلت العملية في جوهرها انتهاكًا لسيادة الباي على رعاياه من يهود ومسلمين، وكانت مصدر توتر بين الأهالي والسلطة التونسية من جهة، والممثلين الفرنسيين أو غيرهم من القناصل من جهة أخرى ... وقد تمحور التوتر حول أحقية التمتع بالحماية، واقترن بضرورة إثبات الوضع الجديد. وانحصر التساؤل في كل مرة حول التمييز بين صنفين من الانتماء: "الحماية" أو "الرعاية". لنذكر في هذا السياق أنّ لفظ الحماية من حيث هو صنف قانوني استعمل للإشارة إلى "المتجنسين"[17]، ومضافًا إلى عبارة الدولة التونسية للتعبير عن الانتماء التونسي.

ففي كل مرّة، كان على الباي أو ممثليه أو غيرهم تقديم البراهين المثبتة لانتماء شخص ما يدّعي الحماية الفرنسية أو غيرها أو حامل لوثيقة مثبتة لهذا الوضع، أنه من رعايا المملكة وليس خارجًا عنها. ومن نتائج هذا الجدل حصول تطوّر مهم في مفهوم الرعاية، إذ استوعب مجموعة من المقاييس جعلته يتجاوز المعنى الذي كان متداولًا في السابق والمتمثّل بدفع الضرائب، كما هو واضح في سجلات الجباية أو الإحصاءات والخضوع للأحكام المخزنية، وأصبح يحيل على المعاني التالية:

تولّي الوظائف المخزنية سواء كانت عسكرية أو سياسية أو الوظائف الدينية. لنذكر هنا أنّ هؤلاء الأعوان المندرجين في خدمة الدولة وتسييرها من عسكر وموظفين أو من ذوي الوظائف الدينية لم يكونوا في السابق، أي قبل إصلاحات القرن التاسع عشر، مصنفين ضمن الرعايا، بل ضمن ما كان يعرف في البلاد بالمخازنية أي الوظائف المتصلة بالدولة، وهي تراتبية تجد جذورها في الهيكلة العثمانية للمجتمع[18].

الولادة في المملكة أو أقدمية الإقامة بها، أو ما يمكن أن يطلق عليه "حق الأرض" في القانون الفرنسي. فقد صادفتنا في عديد المناسبات في الوثائق الأرشيفية شهادات لأعيان محليين تؤكد ولادة مدّعي الحماية الفرنسية أو غيرها، في قرية أو مدينة ما من تراب المملكة، ووجود روابط له عائلية بالمكان. ويمكن القول إنّ الوضعية التي خلقها الاستعمار الفرنسي في الجزائر وما تبعها من إعادة تصنيف للسكان وحقوقهم، كانت أحد الأسباب المهمة في إعادة صوغ مفهوم الرعية وتحويله إلى صنف يعبّر عن الانتماء التونسي، وينسحب على مجمل سكان الإيالة من دون النظر إلى المراتب الاجتماعية أو الوظيفية. وهو بذلك يتماهى مع مفهوم "الجنسية التونسية". فكان المعنى سابقًا للمفهوم.

ومن الألفاظ الأخرى الكثيرة التوارد والدالة على الانتماء إلى الدولة "أهل المملكة"، وهم بحسب دستور 1861 "كل واحد من أهل المملكة سواء ولد بالحاضرة أو غيرها من البلدان والقرى ونواجع العربان على اختلاف الأديان...". وهو ما يعطي الأولوية في منح الحقوق للسكان والتسوية بينهم للانتماء الترابي لا الديني الذي كان يؤسس للتراتبية الاجتماعية في السابق. وهذا ما يمثّل كذلك بداية استبعاد المرجعية الدينية في تحديد الانتماء الوطني[19].

(Tunis: Amal édition, 2010); Juliette Nunez, "Sujets et protégés de la France dans la Régence de Tunis (1848 - 1881)", Thèse pour le diplôme d'archiviste paléographe, Paris, Ecole Nationale des Chartes, 1987.

17 استعمل لفظ الحماية مثلًا لتوصيف وضع محمود بن عياد الذي اختار الدخول في الجنسية الفرنسية في بداية الخمسينيات من القرن التاسع عشر.

18 بتقسيمه إلى فئتين: إحداهما تنتج وتدفع الضرائب وهي الرعية، والأخرى تسيّر البلاد وتحميها وتندرج تحت تسميات العسكرية (أو السيفية) والقلمية (أي كل الوظائف التي لها علاقة بالشأن الإداري والديني).

19 والملاحظ أنّ هذا المسار هو ذاته الذي كرسته المراسيم العثمانية، والتي تشير إلى الرعايا بـ "تابعي السلطنة السنية"، مخترقة الحدود الدينية والعرقية التي كانت تؤطر المجتمع في ما كان يسمى بنظام "الملت". انظر:
Kemal Karpat, "Millet and Nationality. The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", in Benjamin Braude & Bernard Lewis (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society* (New York: Holmes & Meier Publishers, 1982), pp. 141 - 169.

ويضمّ الدستور أصنافًا أخرى تعبّر عن الانتماء إلى تونس، منها لفظ "الحماية" ذاته[20]. وهو ما يبيّن أهمية الظرفية من حيث تأثيرها في التصورات السياسية. وتعترضنا تصنيفات أخرى أكثر دقة، وتتمثل بالأساس في صفة **التونسي** الواردة دومًا في صيغة المفرد وفي سياق الانتماء أو تغييره[21].

كل هذه التصنيفات تعبّر أولًا عن الانتماء التونسي، وثانيًا عن وجود جملة من الحقوق يتمتع بها المنتمون دون غيرهم. فمن هم "الغير"؟

هم أولًا المحميون: تعبّر التصنيفات المحلية للمحميين من "حماية" أو "بروتسيون"[22] و"نسيون"[23] و"سوديتو"[24] عن محاولة الفاعلين المحليين، بمختلف مراتبهم وانتماءاتهم، فهم الوضع الجديد الذي أوجدته الظرفية المتوسطية واستبطانه. وهي تعني كذلك المغايرة المترتبة عن ابتعاد المحمي، قانونيًا، عن انتمائه السابق بصفته رعية للباي. وألحق بصنف الأجانب، وبذلك تحوّلت الحماية إلى إحدى آليات الإقصاء الاجتماعية والقانونية.

ففي المستوى الاجتماعي، كان الجدل حول وضع الحماية والمحميين من العوامل المهمة في تبلور الوعي بالذات لدى المحليين. تفيد بذلك أولًا ردات أفعالهم الرافضة لوضع المحميين أو "النسيون" كما كانوا ينعتونهم في الغالب، أولئك الذين لم تعد لهم المكانة نفسها بين الرعايا التونسيين[25]. وفي المستوى السياسي عبّرت السلطة الحسينية ومن يمثلها، بصفة قارة عن عدم اعترافها بتغيير رعاياها انتماءاتهم سواء كانوا محميين أو "متجنسين"[26]، وكرّس دستور 1861 هذا الإقصاء. إذ تضمّن في أحد بنوده وتحديدًا في باب "استحقاق الوظائف" إخضاع الموظف الأجنبي لقوانين المملكة: فـ "كل أجنبي يباشر خدمة في المملكة التونسية تجري عليه قوانينها ما دام في المملكة وكذلك إذا تعلقت به نازلة صدرت منه مدة مباشرته للخدمة المذكورة أو بعد انفصاله من الخدمة تجري عليه الأحكام المذكورة في خصوص ذلك"[27].

وسيكون هذا الفصل إحدى الوسائل القانونية المهمة في إقصاء الجزائريين، رعايا فرنسا، من تولي الوظائف لاحقًا. ذلك ما نستخلصه من قضية خالد بن عمر رايس الجزائري الذي عزله باش مفتي الحنفية أحمد بن الخوجة عن وظيفة التوكيل بمجلس الشرع في 1877، وما تبع هذه العملية من تدخل القنصل الفرنسي روستان Roustan، بصفته من رعاياه، لدى الوزير الأكبر خير الدين. كان جواب ابن الخوجة على هذه المسألة القانونية إذ رأى أنّ "دار الشريعة مشتملة على عدة وكلاء أُخَر والمطلوب التسوية بينهم في إجراء

---

20 "غير المسلم من رعيتنا إذا انتقل لدين آخر لا يخرجه تنقله من الحماية التونسية ورعايتها". انظر: دستور 1861، الفصل 9 من باب "حقوق أهل المملكة". وقد كان هذا الفصل في صيغته الأولى، أي زمن إعداد الدستور، كما يلي " اليهودي التونسي إذا انتقل إلى دين آخر لا يخرجه تنقله من حماية الدولة التونسية ورعايتها". انظر: الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية، الحافظة 142، الدفتر 516، وثيقة رقم 18491.

21 ينص هذا الفصل على أنّ "التونسي إذا انتقل لوطن آخر على أي وجه وبأي سبب طالت مدة مغيبه أو قصرت حسب من أهل الوطن المنتقل إليه أو لم يحسب ثمّ رجع لمملكة تونس يحسب من رعاياها كما كان".

22 وهو ما تضمنته شهادة حمودة بن فرحات الجلولي سنة 1271 (1854) لما تخلى عن حمايته قائلًا: "إني تخليت على البروتسيون يعني الحماية الفرنسية". انظر: الأرشيف الوطني التونسي، ص 204، م. 57 مكرر / .002. وثيقة 5.

23 وهو ترجمة لكلمة nationalité المعبرة عن وضعية أهالي الجزائر والموجودة في بطاقات التعريف المسلمة لهم.

24 تنحدر من اللغة الإيطالية وتعني الرعية: suddito

25 من ذلك اعتراض شخص تونسي على تزويج ابنته من رجل واركلي (من ورقلة بالجزائر) ورآه غير كفء، "إذ ثبت أنه حماية فرنسية". انظر: الأرشيف الوطني التونسي، ص116، م. 336. وثيقة 22.

26 وهو ما يفيد به القرار الموجه من محمد الصادق باي إلى القناصل بتونس سنه 1866 يقول فيه "إنه بلغنا أن بعض رعايانا أخذوا حماية وبسبورتات من بعض الدول الأجانب ولهذا نعرفكم لا نتعرف لا بالحماية ولا بالبسبورتات التي أعطيت لرعايانا ولأهالي مملكتنا ولا نزال نعتبرهم كسائر رعايانا وظهر لنا أن نعرفكم بذلك لتكونوا على بصيرة". انظر: الجنرال حسين، "القسطاس المستقيم في ظهور اختلال الحكم بنفي جنسية القائد نسيم" في: أحمد الطويلي، **الجنرال حسين حياته وآثاره** (تونس: بلدية تونس، 1994)، ص 245.

27 انظر: "باب المتوظفين على الإطلاق وما لهم وما عليهم"، الفصل 2 من دستور 1861.

الأحكام. فإذا جنى هذا المشتكي (أي خالد بن عمر رايس المحمي) جناية وكانت لا تنال الأحكام ذاته كما كانت تنال غيره يختل نظام دار الشريعة ولذلك كان الفصل 17 من ترتيبها قاضيًا بمنعه". والقانون المشار إليه هو ذلك المؤرخ في 30 ربيع الثاني 1293 (25 أيار / مايو 1876)، والذي "يشترط في الوكلاء الذين يناضلون في النوازل الشرعية أن يكونوا ممن تنال الأحكام الشرعية ذواتهم"[28].

هذا المثال يقيم الدليل على حصول تطور قانوني وفعلي مهمّ، إذ يجعل، خلافًا للممارسات السابقة، الانتماء السياسي القانوني يتفوق على الانتماء الديني في تولي الوظائف، كما يبين أيضًا استبطان العلماء التونسيين هذا القانون الذي يميز التونسيين عن غيرهم ويعطيهم حقوقًا بصفتهم تلك، ويقطع مرة أخرى مع فكرة وجود انتماء ديني هلامي تنتفي فيه الفوارق بسبب العقيدة كما روجت لذلك المدرسة الاستعمارية. فأهل الإيالة أو "المحتمين بها"، بمعنى المولودين في أي مكان ما من ترابها، يُمنحون حقوقًا، مثل تولّي الوظائف في الدولة، لا تُمنح لغيرهم لصفتهم تلك لا غير. وبذلك سيلتحق المحميون، مسلمين أكانوا أم لا، بصنف الأجانب الذين لا تشملهم قوانين البلاد[29].

وإن تعرّض المحميون في بعض الحالات إلى الإقصاء وأحيانًا إلى العنف الجسدي أو اللفظي، فإنّ الجدل حول انتمائهم كان في الغالب ذا طابع سياسي، كما يتجلى من خلال وثائق الأرشيف. ومواقف المؤرخ ابن أبي الضياف من هذه المسألة واضحة[30]. وهو ما يقيم الدليل على وجود رؤية معيّنة لمخترقي حدود الانتماء المعروفة في عصرهم ومجتمعاتهم، تفصل بين الانتماء السياسي والانتماء العقائدي. وسوف تتجلى هيمنة السياسي بأكثر وضوحًا في تحديد الجنسية، بمناسبة قضية نسيم شمامة التي شغلت السلطة الحسينية في السبعينيات من القرن التاسع عشر.

قضية القائد نسيم أو جدلية الدين والسياسة في الخطاب المخزني حول الجنسية[31]

في سنة 1873 عندما توفي نسيم شمامة، وهو يهودي تونسي شغل وظيف قابض ومدير مالية الدولة التونسية، بالقرنة في إيطاليا، كانت قد مرت ثماني سنوات على مغادرته البلاد التونسية، سعى خلالها إلى الحصول على الجنسيتين الفرنسية ثمّ الإيطالية. وإن قُبل مطلبه بالنسبة إلى الثانية فإنه توفي من دون الإيفاء بموجباتها القانونية. طرحت مسألة جنسية نسيم أمام المحاكم الإيطالية بسبب النزاع الحاصل بين ورثته والدولة التونسية بخصوص مخلفه الهائل[32]. وعلى الرغم من عدم إيفائه بشروط المواطنة الإيطالية، فقد قررت المحاكم الإيطالية (في طوريها الابتدائي والاستئنافي) أولًا أنّ نسيمًا الذي تخلى عن الجنسية التونسية وتوفي قبل أن يصير إيطاليًا، قد مات خاليًا من الجنسية، وثانيًا أنّ مخلفه يخضع، بحكم وفاته بأرض إيطاليا، للقوانين الإيطالية. استند القضاء الإيطالي في إصدار حكمه إلى حجج ارتبطت بمرجعيات قضائية أوروبية استمدت أساسًا من القضاء الروماني وقوانين نابليون، وبصفة ثانوية إلى الحجج التي تقدم بها قسم من أقرباء نسيم (زوجته ثمّ ورثائها) المطالبين بقسم من إرثه.

---

28 مؤرخ في 24 أيار / مايو 1876. الأرشيف الوطني التونسي، الصندوق 115، الملف 345. وثيقة 31.

29 لنذكر بأنّ رعايا الجزائر كانوا قبل انتصاب الاستعمار ينتقلون بحرية بين الإيالتين، كما كان بإمكانهم الاستقرار بالبلاد التونسية، وكانوا يدمجون ضمن التنظيم الإداري الذي يخضع له باقي سكان الإيالة.

30 برر ابن أبي الضياف في مواضع عديدة من تاريخه لجوء الأشخاص إلى الحمايات الأجنبية بالاستبداد السياسي والظلم المسلط على الرعايا.

31 من العبارات التي كانت شائعة في المصادر حتى القرن التاسع عشر وتعني الدولة.

32 غادر نسيم شمامة تونس في حزيران / يونيو 1864، في خضم الانتفاضة التي هزت البلاد، إلى باريس حاملًا معه ثروته التي كدسها من خدمة الدولة ووثائقه وكل ما يمكن أن يدين تصرفاته المالية، وظل رافضًا في منفاه لكل محاسبة مع حكومة الباي. وفي بداية 1871 استقر بالقرنة في إيطاليا. حول مسألة جنسية نسيم، انظر:
Ben Slimane, "Définir ce qu'est être Tunisien…".

كان على الدولة التونسية، عبر موكلها الجنرال حسين[33]، الدفاع عن حقها في مخلّف مدير ماليتها السابق[34]، وذلك عبر إثبات جنسيته التونسية أو "تونسيته" كما يقول أرشيف مراسلات الجنرال حسين. وتكشف رسالته المطولة التي وجهها إلى محاميي الدولة التونسية في إيطاليا مجمل إستراتيجياته في الدفاع عن "تونسية" نسيم، في مواجهة قرارات المحاكم الإيطالية، ومنافسيه من عائلة المتوفى الذين سعوا إلى البرهنة على انتماء نسيم الإيطالي أو على الأقل تمتعه بالحماية الإيطالية[35].

استند هذا القسم من العائلة في نفي "الجنسية التونسية" عن نسيم إلى انتماء المتوفى إلى الأقلية اليهودية بالبلاد، فهم كانوا يرون أنّ اليهود لا جنسية تميزهم، ولا وطن لهم وحيثما حلوا فهنالك وطنهم، وقوانين تلك البلاد هي التي تطبق عليهم وعلى مواريثهم، وبالنتيجة فنسيم المتوفى بأرض إيطاليا لا يمكن أن يكون في نظرهم إلّا إيطاليًا. أمّا حكومة الإيالة فكلّ ما يربطهم بها (أي اليهود) هو مجرد حماية لا أكثر، مؤكدين بالخصوص عدم تمتع اليهود بالمساواة مع بقية سكان البلاد، إذ هم بحسب شهاداتهم مستبعدون من الوظائف السياسية والعسكرية ولا تقبل لهم شهادة في المحاكم[36].

تثير هذه المواقف الصادرة عن اليهود تصورًا معيّنًا للجنسية يجعلها تتماهى مع معنى المواطنة، فلا انتماء بالنسبة إلى أصحابها طالما تنعدم المساواة بين السكان. ولا يخفى في هذا السياق دور الظرفية التاريخية للإيالة ولمحيطها الجغراسياسي في هذا التصور والمتمثلة أولًا بسياسة الإصلاحات وما واكبها من تحوّلات مهمة طالت علاقة الأهالي، بما فيهم اليهود، بالسلطة، وثانيًا بالقوانين التي صاغتها فرنسا في الجزائر وآثارها العميقة في وضعية أهالي البلاد، وخاصة اليهود الذين منحوا الجنسية الفرنسية بالجملة بمقتضى قرار كريميو Isaac Moise Cremieux[37].

"تونسية نسيم" لا جدال فيها بالنسبة إلى الجنرال حسين، وعبارة "نسيم لا يمكن أن يكون إلّا تونسيًا" هي الأكثر تواترًا في رسائله. لكن كيف يمكن له البرهنة على ذلك؟ كيف يثبت ذلك أمام المحاكم الإيطالية؟ وما هي حججه في تفنيد ادعاءات خصومه من عائلة نسيم؟ وما معنى أن تكون تونسيًا بالنسبة إلى حسين؟

بالعودة إلى الرسالة المذكورة آنفًا نكتشف أنّ الشريعة الإسلامية والإصلاحات الدستورية مثّلتا المرجعيتين الأساسيتين في إسناد مواقف وكيل الدولة التونسية.

يرى الجنرال حسين، أنه خلافًا لأوروبا التي اختارت بحسب رأيه "الاجتماع الجنسي والعصبيات" لبنة في بناء الانتماء الوطني، فإنّ بلاده اختارت الرابط الديني الذي هو بحسب رأيه الأداة الناظمة للعلاقات بين الحاكم والرعايا مسلمين كانوا أو أهل ذمّة. فالدين في نظره عبارة عن عقد يربط بين الحاكم والمحكومين، وليس هناك من جنسية خارج مفهوم الدين. ويؤكد أنّ "ضياع الجنسية لا أصل له في شريعة الإسلام". وأضاف أنّ الخروج عن الجنسية يضاهي خروجًا عن الدين، أو ردّة بالنسبة إلى المسلم، وكسرًا لعقد الذمّة بالنسبة إلى غير المسلم، وكلاهما ينطبق عليه حكم الردّة[38].

---

33 وهو مملوك من أصل شركسي تربى في تونس، تولّى حسين عديد الوظائف والمهمات جعلت البلاط الحسيني يوكل إليه مهمة الدفاع عن مصالحه في قضيته مع نسيم شمامة ويرى فيه الشخص الأكثر كفاءة.

34 القرار الصادر عن الباي في 15 ربيع الثاني 1290 (11 حزيران / يونيو 1873)، الأرشيف الوطني التونسي، الحافظة 102، الملف 239.

35 حسين، "القسطاس المستقيم ..."، ص 231 - 278.

36 للاطلاع على الحجج التي تقدم بهام محامو زوجة نسيم وورثائه إلى محكمة القرنة Livorno في 1874 والمتضمنة جملة من الشهادات صادرة عن جماعة من يهود مدينة سوسة (رجال دين وغيرهم) حيث كانت تقيم أرملة نسيم وكذلك نائب القنصل الإيطالي في المدينة ذاتها. انظر: الأرشيف الوطني التونسي، الحافظة 102 الملف 239.

37 وهو قرار كريميو، وهو محام ورجل سياسة فرنسي، الصادر في 1870، وقد تمّ بمقتضاه إسناد الجنسية الفرنسية لفائدة مجمل يهود الجزائر (35 ألف يهودي).

38 حسين، "القسطاس المستقيم..."، ص 236 - 237.

عمومًا تصبح الجنسية في الدولة المسلمة محايثة لطبيعة الإنسان ملازمة له، حتى وإن انتقل إلى أي بلد آخر، واشتغل هناك بوظيفة ما، أو أصبح تابعًا أو محميًا. فكلّ تلك التغيرات الطارئة على وضعه الحقوقي لا تغيّر شيئًا من جوهره الذي هو انتماؤه الديني، وبالنتيجة فعودته إلى بلاده لا ينجر عنها إجراءات معيّنة تعيده إلى وضعه الأصلي، بما أنه لم يخرج أبدًا من دينه أي من جنسيته. فهل أنّ التصوّر الاستعماري للجنسية في دول المغرب، من حيث هي حالة ولاء دائمة ملازمة للفرد الرعية حيثما حل ببلاد الإسلام، ينحدر من هذا التصوّر؟

كما يثير هذا التعريف للجنسية التونسية لدى حسين عديد التساؤلات: ما مدى اقتناع الرجل بهذا التحديد للجنسية، والحال أنّ الإصلاحات كرست مفهومًا غير ديني لعلاقات الأفراد بالسلطة؟ أو بالأحرى كيف نفهم المرجعية الإسلامية في سياق هذه القضية؟ لنبين هنا أنّ الشريعة في خطاب حسين تشتغل كما لو كانت مؤسسًا لقانون شمولي في مواجهة قانون شمولي آخر هو القانون الأوروبي، فهي عبارة عن قانون وضعي ديني.

فحسين لا يقدم في خطابه آية قرآنية أو مرجعية فقهية تبرهن على جنسية نسيم التونسية، بل بالعكس نراه يصف الفتاوى التي قدمها خصومه بالـ "مكذوبة"، ويستهزئ بعباراتها لا سيما لفظ الجنسية الوارد بها، والذي بحسب حسين، لا وجود له في لغة الفقه. ومن المفارقات أيضًا أنّ حسين الذي بنى خطابه في تعريفه الجنسية التونسية على مستندات دينية لم يذكر بالمرّة وضع الرعاية أو الانتماء العثماني (أي الأمّة الإسلامية) في حين أنّ الإيالة كانت جزءًا من دولة الخلافة، بل إنّ مجمل مرجعياته ظلت محلية تونسية وتتضمن تنديدًا بما "فعله نسيم ضد وطنه". بل إنّ ما تكشف عنه رسالته هو دعم دستوري للمرجعية الدينية: إذ يورد حسين من الدستور التونسي ما نصه: "التونسي إذا انتقل لوطن آخر على أي وجه وبأي وجه طالت مدة مغيبة أو قصرت وحُسب من أهل الوطن المنتقل إليه أم لم يُحسب ثمّ رجع لمملكة تونس يُحسب من رعاياها كما كان"[39]. لنذكر هنا أنّ الغرض من وراء إنشاء هذا الفصل في أذهان واضعيه هو مقاومة الحمايات القنصلية لا غير.

وفي رده على خصومه من عائلة نسيم، نرى الجنرال حسين يفند ادعاءاتهم القائلة بانتفاء المساواة في بلاده بين اليهود وغيرهم من المسلمين، مشيرًا إلى كلّ الضمانات القانونية التي أعطيت لليهود وما نصت عليه من مساواة تامة بين أهالي المملكة جميعهم، مدعمًا مواقفه بالحظوة التي تمتع بها نسيم في حكومة البايليك.

ولكي يضيف إلى الجنسية التونسية طابعًا قانونيًا، استند حسين إلى الضمانات التي توفرها المعاهدات بين تونس وإيطاليا، والتي تكرس المساواة الفعلية في المعاملات بين التونسيين والإيطاليين، مما يبين اعتراف السلطات الإيطالية بصفة التونسي.

وإذا ما تأملنا في مسار الجنرال حسين السياسي، فإننا نجده في بداية الستينيات يستبعد المرجعية الدينية في إسناد الوظائف مقدمًا عليها الأهلية أو الكفاءة[40]. فهو واحد من تلك الفئات المثقفة التي كان لها دور فعّال في الإصلاحات التي عرفتها البلاد، والتي عمقت مسار العلمنة في علاقة الفرد بالدولة. وبذلك فإنّ مجمل خطاب حسين واستدلالاته والتوظيف الذي أخضع له الفصل 92 المذكور لا يمكن فهمه إلّا بإدراجه في إطاره التاريخي.

لنذكر أولًا بأنّ الإصلاحات الدستورية التي قامت بها الفئات المثقفة كانت في جوهرها غير دينية، بل تمّ تغليفها في أطر دينية. تمثّل هذا الغطاء الديني بالبحث عن مشروعية دينية لمبادئ عهد الأمان ذات المرجعية الإنسانية العلمانية، وذلك عبر تشريك مجموعة من

---

39 الفصل 92 من دستور 1861.

40 وهو ما يستنتج بوضوح في رده على ابن أبي الضياف حول السبب في عدم وجود أعضاء من اليهود في المجلس الأكبر الذي كوّنه الباي غداة الإعلان عن دستور 1861، إذ استبعد حسين في رده المرجعية الدينية، مبررًا ذلك بما في التفاسير القرآنية والأحاديث من اختلافات وتناقضات لا تؤدي إلى نتيجة واحدة وواضحة التي هي القاعدة بحسب رأيه. انظر: "خطبة الجنرال حسين في المجلس الأكبر حول انتداب يهودي فيه"، في: الطويلي، ص 221 - 223.

علماء المذهبين، الحنفي والمالكي إلى جانب رجال السياسة ضمن اللجنة التي سهرت على شرح عهد الأمان وإعداد الدستور. لقد قام عمل اللجنة المذكورة على أقلمة القوانين الدستورية الفرنسية ونصوص التنظيمات العثمانية والقوانين المترتبة عنها بمسار التونسة أو تجربة بناء الدولة المحلي. ونظر المصلحون إلى عملهم على أنّه جزء من مسؤوليتهم واجتهاد في الدين.

وثانيًا لم تكن القوانين المترتبة عن عهد الأمان مستمدة من الشريعة، فليس هناك كما ذكر فان كريكن Gerard Van Krieken في كتابه حول الوزير خير الدين إشارة واحدة إلى الدين في دستور 1861، وحتى الباي - بحسب الكاتب نفسه - لم يشترط فيه انتماؤه إلى الدين الإسلامي[41]. بل نجد العكس، فمجمل القوانين الدستورية تجعل من المساواة بين الرعايا أمرًا حاصلًا وتتكرر في نص الدستور عبارات "من أي دين كانوا" أو "على اختلاف الأديان" في استحقاق الوظائف ومختلف الحقوق والواجبات. ومن العلامات المعبرة عن هذا التصور سقوط مصطلح "الذمّة" من الاستعمال.

وبالعودة إلى قضية نسيم لا نلمس في رسائل حسين قبل 1877، أي قبل صدور الحكم القضائي الأوّلي لفائدة خصومه، إشارة واحدة إلى مسألة الدين في انتماء نسيم. كانت "تونسية نسيم" بديهية بالنسبة إلى حسين، بناءً على أصول نسيم التونسية، وعراقة عائلته في خدمة الدولة، ووظائفه السامية في صلب الحكومة، ورسائله التي تواصلت مع أصدقائه في حكومة البايليك حتى قبيل وفاته. كان قرار محكمة القرنة بوفاة نسيم بلا جنسية والحجج التي قدمها الغرماء حاسمًا في تغيّر مواقف حسين.

لكن المرجعية الشرعية التي وظفها حسين في تحديد الجنسية التونسية كانت عبارة عن توليف قانوني في صيغة إصلاحية تونسية، فمصطلح الذمّة الوارد في رسالته استخدم تصنيفًا دالًّا على غير المسلمين لا غير، وهو ما يفسّر لجوء حسين في كل مرة إلى تحديد معناه بتأكيد "أنّ الديانة الإسلامية جعلت لأهل ذمّة الإسلام ما للمسلمين وعليهم ما عليهم"[42]. كما كان حسين ذاته من مناصري مبدأ المساواة؛ ففي سنة 1876 طلب من الوزير خير الدين إلغاء وظيفة قائد اليهود، وإلحاق المنضوين تحتها ببقية سكان الإيالة حتى لا تبق تفرقة في إدارة شؤون الأهالي[43].

يتضح من خلال هذا العرض:

أنّ تكوّن مفهوم الجنسية لم يكن وليد الفترة الاستعمارية، وإن كانت مرحلة مهمة في تقنينه، بل ارتبط بجملة الصعوبات والتوترات التي واجهها المخزن الحسيني وكذلك رعاياه، كما ارتبط برهانات سياسية ومادية؛ فقد كانت مصالح الدولة في مخلّف نسيم شمامة مثلًا مناسبة مكنت المخزن من اللجوء إلى جملة من الحجج أفضت إلى بلورة مفهوم أوّلي للجنسية.

أنّ المرجعية الدينية (الشريعة) في تكوّن مفهوم الجنسية، كما تتضح من خلال قضية نسيم شمامة، لم تكن سوى إستراتيجية قامت على توظيف الدين بما يجعله متماشيًا مع متطلبات المرحلة التاريخية؛ فالحجج الدينية المقدمة في تدعيم الجنسية التونسية ترمي إلى إسناد وضعية قانونية، قامت على مبادئ كرستها الإصلاحات من مساواة ومواطنة، هيّأت لبروز المفهوم الجديد للجنسية كما طوّره الجنرال حسين.

أنّ التصنيفات القانونية، والتي غالبًا ما تخلى عنها المؤرخون للحقوقيين، هي أساسية في إثراء تاريخ اجتماعي يأخذ في الحسبان تصنيفات الفاعلين، سواء كانوا في قلب السلطة أو خارجها، وفي فهم سيرورات إعادة تشكّل المجتمع.

41 طبعًا كان ذلك الانتماء أمرًا بديهيًا، انظر:
Gerard Van Krieken, *Khayral-Din et la Tunisie*, 1850 - 1881 (Leiden: E.J. Brill, 1976), p. 51.

42 ويتوارد تأكيد المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في المملكة التونسية في مواضع عديدة من رسالة الجنرال حسين إلى محامي الدولة التونسية. انظر: "القسطاس المستقيم..."، ص277.

43 M'hamed Oualdi, "L'héritage du Général Husayn: La pertinence du national et de la nationalité au début du protectorat français en Tunisie", in: Fatma Ben Slimane & Hichem Abdessamad (dir.), *Penser le national au Maghreb et ailleurs* (Tunis: Arabesques éditions/Laboratoire Diraset, 2012), pp. 65 - 88.

عمار السمر | Ammar Alsoumer[1]

مجالات البحث التاريخي واهتمامات العرب: لمن نكتب التاريخ؟

في ما يتعلق بالتاريخ، يتركز دومًا الاهتمام في الكيفية التي كُتب التاريخ بها، وفي الكيفية التي بها يُكتب؛ كما هو الشأن في عنوان المؤتمر الثالث للدراسات التاريخية الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ويمتد السؤال إلى من يكتب التاريخ، ومنهاج الكتابة ومصادرها، ومجالات البحث في التاريخ التي يصعب حصرها. ولا بد أنّ هذه القضايا الإشكالية مهمة جدًا. أمّا اليوم، فتطرح مجلة **أسطور** الرزينة موضوعًا للنقاش مكملًا لموضوع المؤتمر؛ وهو "مجالات البحث في التاريخ" ولا بدّ أنّ الموضوع يهمها بصفتها متخصّصة بالدراسات التاريخية؛ لعلّها تركّز في مجالات جديدة، في البحث التاريخي، غير مطروقة من المؤرخين العرب، وقد فعلت.

وطبعًا، يهدف التركيز في الكتابة التاريخية وشروطها، والمؤرخين وصفاتهم، والمنهج ومدارسه إلى الارتقاء بالكتابة التاريخية، وتقديم منتج علمي مفيد لـ "الأمة" والمجتمع والناس، من شأنه أن يساهم في توضيح كثير من القضايا التي تدور حولنا وتؤثّر في حياتنا أشدّ تأثير، وخصوصًا مع المخاض العسير، منذ سنوات، في العالم العربي والربيع الذي طال انتظاره، وعملِ العديد من المراكز العلمية والمؤرخين، وظهورِ كثير من الكتابات الرزينة التي قامت بتحليل ما وصلنا إليه وما نحن ذاهبون إليه. وفي هذا السياق، لا شكّ في أنّ الحديث يُقصد به الكتابات العلمية. وبناءً على ما سبق، نطرح مجموعةً من الأسئلة للنقاش في هذه الندوة.

أولًا، أمام هذه الكمّ الكبير من الكتابات والدراسات، لا بدّ من أن نتساءل: إنْ قام المؤرخون بكل ما هو مطلوب، فمن سيقرأ ما سيكتبون؟ وهل تتناول تلك الكتابات اهتمامات الناس (الخاصة والعامة)؟ أم هل هي كتابات تحوز اهتمام المتخصّصين والمثقفين فقط، وقد تمتد أحيانًا إلى صنّاع القرار وإن كان ذلك نادرًا في عالمنا العربي؟

ثانيًا، ما هي مجالات البحث المناسبة لأمة في طور أزمة وجودية كبيرة؟ يطرح اليوم عدد من المؤرخين المميزين - وبعضهم مشارك معنا - في هذه الندوة مجالات بحث جديدة يواكبون فيها ما يقوم به المؤرخون في العالم والغرب تحديدًا، ونجد ذلك عند الإخوة المغاربة على نحو خاص؛ بسبب الجغرافيا والخلفية الثقافية والتعليمية. ومن هذه المجالات على سبيل المثال: تاريخ الغذاء، والميكروستوريا، وتاريخ العواطف... إلخ. لا بد أنّ تلك المجالات مهمة وجديدة، وأنها تواكب الدراسات التاريخية العالمية، ولكنّ السؤال هو: هل تلبّي حاجةً معرفيةً حاليًا في عالمنا العربي؟ **هل هي مجالات البحث الملائمة لأمة في طور أزمة وجودية كبيرة**؟ نطرح هذا السؤال على الرغم من أنّ تلك المجالات جديدة وتُبعدنا عن المواضيع المكررة التي تعتمد على اجترار التاريخ ومصادره، إضافةً إلى أنّ بعضها ممتع وتتعدى الاستفادة منه عنوانه؛ فيكون مدخلًا لفهم الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

وفي هذا السياق، ينبغي ألّا يخطر ببالكم أننا لا نرى الجديد والمفيد. فقد أشار الزملاء إلى مواضيع على غاية من الأهمية، وهي ملائمة وتضيء جوانب مازالت مهملةً، أو مظلمةً، أو مطموسةً، أو مسكوتًا عنها، في تاريخنا. وقد أشار الدكتور محمد الطاهر المنصوري إلى عدم اهتمام المؤرخين العرب بالتاريخ الأوروبي وأرشيف العصور الوسطى في أوروبا، على الرغم ممّا لتلك القارة من تأثير في ما جرى، وفيما يجري، بالنسبة إلى عالمنا العربي منذ قرون، كما أشار الدكتور نصير الكعبي إلى الرواية الموازية.

ثالثًا، هل تلبي مجالات البحث التاريخي وجديدها الحاجات المعرفية؟ لا بدّ أن نأخذ في الحسبان تطور المجتمعات والدولة والحاجات المعرفية الملائمة لكل مرحلة من ذلك التطور. والفرق كبير بين الغرب والعالم العربي من هذه الناحية؛ إذ تلبّي المواضيع المطروحة في الغرب، اليوم، اهتمامات وحاجات معرفيةً موجودةً حاليًا في هذه المرحلة من تطور تلك المجتمعات، ولم تكن موجودةً ما

1 أستاذ تاريخ العرب الحديث والمعاصر في المعهد الفرنسي للشرق الأدنى (IFPO) بدمشق وبيروت.
Professor of Modern and Contemporary Arab History at the French Institute for the Near East (IFPO) in Damascus and Beirut.

قبل الحرب العالمية الثانية ولا في الخمسينيات، على سبيل المثال، بل كانت هناك مواضيع أخرى تحوز اهتمامات المؤرخين. أضف إلى ذلك الخصوصيةَ الموجودة لدينا، بوصفنا عربًا ومسلمين كما هي لدى غيرنا، وهذا أمر ينبغي أن يُؤخذ في الحسبان وهو ليس اختيارًا.

ربما علينا في عالمنا العربي العودة قرنًا إلى الوراء لموازاة الغرب. فمازال لدينا سؤال الحرية والدولة، على سبيل المثال، والكثير من القضايا والمواضيع السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أُشبعت بحثًا في الغرب. فقد بقيت الدولة والمجتمعات المستقرة وفضاء الحريات العامة الواسع مواضيع غير مطروقة لدينا؛ بسبب عدم وجود بيئة ملائمة للبحث، وأهمها الحريات التي هي أساس الإبداع في العلوم بوجه عامّ والعلوم الإنسانية على نحوٍ خاص.

وفي هذا السياق، لا بدّ أن نذكر أنه، بسبب نقص من الحريات، توجد مجالات بحث قديمة وجديدة مهمة في الغرب، في ما يتعلق بالتاريخ السياسي والاجتماعي، وهي ملحّة في عالمنا العربي، ولكن لم يقترب منها أغلبية المؤرخين العرب المشارقة والمغاربة. في حين نجد بعضهم يقبل على مواضيع كانتقاد الفكر الإسلامي، على سبيل المثال لا الحصر، ويأخذ في ذلك حريةً غير معهودة في الكتابة؛ لأنّ ذلك يتسق مع الموقف العامّ للأنظمة العربية في معاداة الإسلام السياسي المتطرف والمعتدل على حدّ سواء. ونرى بعضهم ينبش موضوعات ويقوم بقراءات غريبة، تلبّي حاجةً معرفيةً مضادةً للمجتمعات، وبعضهم يصبّ الزيت على النار بدعوى حرية البحث والقراءة الجديدة. وطبعًا، ذلك لا يشمل بعض القراءات الحديثة المبدعة للتراث وللتاريخ الإسلامي.

رابعًا، هل يستطع المؤرخون الذين من المفترض أن يكونوا أكثر الناس فهمًا لِما حدث، ولِما يحدث من حولنا أن يلامسوا اهتمامات المجتمع ومخاوفه، وأن يقدّموا تفسيرًا علميًا لِما يجري حوله؟ وإن أرادوا ذلك، فهل يملكون وسائل لإيصال معرفتهم للجمهور؟ وهل يستطع المؤرخون الوصول إلى الجمهور أو النزول إليه؛ لأنه من الصعب أن يصعد الجمهور إليهم؟ إنّ بعض الكتابات لا يكاد يفهمها المتخصّصون. بمعنى آخر، ينبغي تبسيط الأمور والكتابات. وإن امتلك المؤرخون وسائل الوصول إلى الجمهور، فهل سيكون هناك من يهتمّ بما يقولون؟ أم هل ستكون حالهم اليوم كحال ابن خلدون عندما خرج بفلسفته التاريخية في ذلك العصر المضطرب الذي كانت تعيشه الأمة الإسلامية، وقدّم آنذاك تفسيره المعروف للحالة، ولكيفية وصول الناس إلى ما وصلوا إليه من فوضى وانحطاط؟ لقد ضاعت صيحته وأفكاره، آنذاك، في صخب الصراعات المستعرة - مثل اليوم - ولم يُستفد منها آنذاك ولا اليوم. فـ "لا حياة لمن تنادي".

خامسًا، المؤرخون ونشر المعرفة التاريخية: إن كان هناك تنوع كبير بين من يكتبون التاريخ ومجالات بحثهم، فإنّ التنوع بين القراء أكبر كثيرًا. ومن ثمّ، كيف يمكن تلبية متطلباتهم المعرفية المتنوعة؟ بعبارة أخرى كيف يساهم المؤرخون في بناء المعرفة في المجتمع؟ هذا مع عدم نسيان ما للتاريخ من "تقديس" في المجتمعات العربية وأنّ المروي منه أكثر من المكتوب، والخيالي أكثر من الواقعي، والطائفي والعشائري أكثر من العلمي، إضافةً إلى نخبوية الكتابة التاريخية؛ بمعنى توجهها إلى المتخصّصين. فكيف يتصرف المؤرخ تجاه هذه الإشكالية؟

وجد بعض المؤرخين طرائق للوصول إلى الناس عن طريق وسائل الإعلام الحديث؛ كالصحف والمواقع الإلكترونية والمدونات، وهي وسائل أكثر قربًا من القرّاء، حتى أصبح لبعض المؤرخين، بغضّ النظر عن توجهاتهم، زاويا خاصة أسبوعية في بعض الصحف؛ كيونان لبيب رزق على سبيل المثال، فهو قد استطاع أن يمزج الصحافة بالتاريخ، من خلال مقالاته الأسبوعية في جريدة **الأهرام** تحت عنوان "ديوان الحياة المعاصرة "، وعمل من خلالها على توثيق بعض وقائع التاريخ المصري الحديث، حتى قيل إنّ "يونان رزق أشاع المعرفة التاريخية بين أوساط الشعب المصري فبسط إليهم التاريخ المصري وقدمه سهلًا مفهومًا"[2]. طبعًا، ينبغي ألّا يفهم من هذا الكلام أنه دعوة لتحول المؤرخ إلى صحافي. ولكن هذه طريقة واسعة الانتشار لإشاعة المعرفة التاريخية.

2 "يونان لبيب رزق .. أبرز المؤرخين المصريين"، **بوابة الجمهورية**، 2014/10/3، شوهد في 2016/6/20، في:
http://bit.ly/28IHxGa

فضلًا عن ذلك، نجد لدى مؤرخين آخرين؛ كسيار الجميل مثلًا، مواقع إلكترونيةً نشيطةً يتناولون فيها الكثير من القضايا العربية والعالمية التي تهمّ المتخصّصين والناس العاديين[3]. وهذا النوع من التواصل مع الناس مازال محدودًا. ولكن توجد مشكلة أخرى أكبر من ذلك؛ مفادها أنّنا نتحدث عن البلاد العربية التي عُرِفَ عنها إحصائيًا أنها من أقلّ شعوب العالم قراءةً.

ونجد بعض المؤرخين يطرق مجال الدراما والسينما، مع انتشار موجة الأعمال الدرامية التاريخية، وهي من أكثر الوسائل انتشارًا بين الناس. وهذا أمر لا بأس به، ولكن ينبغي ألّا تُترك هذه الوسيلة الواسعة لغير المتخصصين؛ لئلّا تنتشر المعرفة التاريخية غير الدقيقة أو تُوظف توظيفًا فارغًا خاليًا من أيّ مضمون معرفي.

هذه هي التساؤلات التي أطرحها للنقاش مع الزملاء في هذه الندوة لعلّنا نخرج بأجوبة لها.

القسم الثاني: مناقشات

ناصر الدين سعيدوني: سعيدٌ أنا بهذه المحاضرات القيّمة، وهذا الطرحِ الجديد، لكن لديّ بعض التساؤلات، أوجّهها إلى الأستاذة فاطمة بنسليمان. بحثكِ رائع جدًّا، ومنعش للذاكرة التاريخية، لكني أرى خلطًا ما بين الهوية والجنسية، وما بين الانتماء والتمايز، وسؤالي هو: هل كانت حملات الحكام الجزائريين، لا سيما صالح باي وغيره، على الحدود التونسية، أو التدخلات الجزائرية في العصر العثماني، عاملًا في نموّ الشعور والتمايز التونسي؟ معلومٌ أن هناك تمايزًا في الجزائر؛ فأبو راس الناصري - مثلًا - عندما يجتاز الحدود بخطوة واحدة يقول: الآن دخلت الوطن، كذلك حسين الورتلاني في رحلته، غادر الكاف - وكانت الحدود آنذاك وادي سْراط، وليست الحدود الحالية -، عندما قطع الوادي قال: الآن دخلت الوطن فانشرح قلبي. كانت تونس بالنسبة إليه بيئةً مختلفةً، لكن القضية لم تكن مرتبطة بالاستعمار، بل هي بدأت في الواقع مع العهد الحفصي، وتميزت في القرن السادس عشر. بدأت الجنسية هنا بالتراب ثم وصلت إلى الشعور. نجد هذا كذلك عند محمود مقديش في صفاقس، ونجده عند أبي الضياف وغيرهما. إذًا؛ هناك شخصية تونسية متميزة في الواقع. لكن احتلال الجزائر تعمّق بعد ذلك. منح طرحكِ وتحليلكِ - في الحقيقة - هذا كلّه بُعدًا ما، وأهنئك بهذا الطرح.

بخصوص مداخلة الدكتور عمار السمر؛ في الواقع، وجدت نفسي مضطربًا، لماذا؟ لأنه يُخشى أن يتحوّل العربي إلى صحافي، أو رجل سياسة، أو رجل مواقف إذا ارتبط مجال البحث التاريخي باهتمامات الباحث الشخصية. وهذه إشكالية كبيرة؛ لأنني أرى أن التحفّظ واجب على المؤرخ، لأنه كالذي يعمل في المجال الدبلوماسي، أو في الجيش. أما إذا فقد المؤرخ الحياد وانخرط في المعالجة السياسية، فإنه سيفتقر إلى ما نسميه "صدقيّة"، على الرغم من علمِنا بأن الصدقيّة التاريخية أو الموضوعية مستحيلة التحقق في الواقع. ومع ذلك؛ نجد مثلًا أن زميلنا وأخانا الفاضل عبد العظيم رمضان - رحمه الله - الذي عشنا معه سنواتٍ في مصر وفي الجزائر، عندما بدأ الانفتاح في مصر بدأ يكتب، ويُكثر الكتابة، وكذلك محمد أنيس رحمه الله وغيرهما. فالاستغراق في الأعمال السياسيّة أو التماهي معها، ومحاولة جعل المؤرخ يُدلي بدلوه في الأحداث السياسية مجازفة قد تؤدّي به إلى أن يصبح طرفًا، وهذا نوع فقط من المحاذير، لا أدري مدى صحته، لكن هناك خطورة نوعًا ما.

إنه لا بدّ من ترك فترة زمنية حتى يكتملَ الحدثُ، وتَضَحَ الصورة، ثم بعد ذلك تأتي الكتابة التاريخية لتلقي الأضواء على الأحداث، لكنّ رأيك وتوجهك يخيفانني في هذه القضية في الواقع، وإن كانت مداخلتك رائعة جدًّا.

عبد الحميد هنيّة: الدكتور عمار السمر، عندما أستمع إليك أشعر أنه ليس هناك تفاعل بين المنتج للمعرفة التاريخية والجماهير. تقول: لمن يكتب المؤرخ؟ لكن ماذا تقول عندما نجد الجماهير تكتب على الجدران "فليسقط التاريخ"؟ حدث هذا في لبنان، في بيروت

---

3 انظر مثلًا موقع الدكتور سيار الجميل، في:
http://www.sayyaraljamil.com/Arabic/

خاصة، وفي الجزائر أيضًا. ماذا تقول عندما تجد الجماهير تطالب بإعادة كتابة التاريخ؟ ألا يعني هذا أن الجماهير تعرف ما يُكتَب؟ ولهذا ترفض شكلًا من أشكال كتابة التاريخ، وتطالب بإعادة كتابة معيّنة، هذا ما أريد قولَه.

فالمؤرّخ ينتج المعنى Producteur de sens، وفي الجامعة، مثلاً، تظهر بعض الأفكار، ثم تُبَثُّ على التلفاز، وفي الصحافة، فهناك قنوات تنقل دائمًا إبداعات المؤرخين إلى الجماهير.

أريد أن أبدي ملاحظة للدكتور سامر عكاش، بصراحة ومع احترامي لما تقول، في تونس؛ في الجامعة دراسات حول الحداثة، ولنا توجه مختلف تمامًا، فالنظرة إلى الحداثة كما يقول أحدهم "إنما هي ابتكار للعبقرية الأوروبية" - كأن أوروبا هي مركز العالم - أكبر خطر. وكأنّي بك تعُدُّ الحداثةَ الأوروبية، أو الغربية عامّة، حداثةً كونيةً؛ لأن الحداثة ظاهرةٌ كونيةٌ، لكنّها بالنسبة إليك ظاهرة كونية غربية، والكونيُّ - إن كان كونيًّا فعلًا - لا يمكنه أن يكون غربيًّا فقط.

تقول كذلك: ليست هناك حداثة مبكرة. لو أخذنا فقط مظهرًا من مظاهر الحداثة، أنا اعتنيت به شخصيًّا، وهو الدولة بالمعنى الحديث للكلمة Etat/State ، ظهرت هذه الكلمة في القرن الثالث عشر، وتطورت شيئًا فشيئًا؛ لأن الحداثة لا تولد هكذا دفعةً واحدةً. عندما ننظر في شمال أفريقيا مثلًا، في المغرب؛ منذ القرن الثاني عشر، وجد الفاعلون السياسيون والفاعلون الاجتماعيون الحاجة ماسَّةً إلى بناءٍ سياسيٍّ جديدٍ يخضع لمحتوى الدولة بالمعنى الحديث للكلمة Etat، وهو المخزن، ظهر مع الموحّدين بدرجةٍ أساسيةٍ. كلمة مخزن لا تزال موجودةً ومستعملةً في المغرب للدلالة على الدولة العميقة، وهناك استنباط لمعنى كلمة مخزن للدلالة على بناءٍ سياسيٍّ من نوعٍ جديدٍ لا علاقة له بالخلافة أو بغيرها ممّا كان موجودًا، بل هو تمامًا مثل ما استنبط الأوروبيون كلمة L'Etat للتعبير عن بناءٍ سياسيٍّ جديد بمعنى حديث، الحداثة إذًا - على الرغم من أننا اقتصرنا على هذا المثال فقط - ظهرَت في العالم غيرِ الأوروبي، قبل أوروبا، ولكنّنا - في الحقيقة - لا نحاور الذاتية المركزية الأوروبية بذاتية مركزية مغاربية، بل ظهرت الدولة بالمعنى الحديث للكلمة في الصين قبل ظهورها في المغرب العربي بكثير.

أحمد أبو شوك: سأوجّه ملاحظتي وتعليقي إلى الدكتور سامر عكاش. أعتقد أنّ الفرضيّة التي انطلق منها تنفي وجود المركزية تمامًا؛ لأنه أقرَّ بقضية الثقافة النسبية، ومن هذه الزاوية حاول أن ينظر إلى ظواهر الثقافة في مواقع مختلفة، لكنّ السؤال المحوري الذي طرحه - في وجهة نظري - هو المرتبط بتموقع التاريخ العربي في المنظومة العالمية، والفرضية الأخرى التي يرى فيها أن الإمعان في التاريخ المحلي يقود إلى التهميش الذاتي. بحسب قراءاتي، طرَح هذه القضية أكثرُ من مؤرخ، بمن فيهم الأخ المنصوري؛ ففي قضية التحقيب تختلف الأدبيات الإسلامية، وكل الاختلاف مرتبط بالعصور الوسطى، لكننا نتفق على التاريخ القديم ومرحلة التاريخ الحديث. إذا حاولنا أن نضع التاريخ العربي أو الإسلامي في هذه المنظومة، يجب أن نجعل للعصور الوسطى وجهين بدلًا من وجه واحد، الوجه الواحد يمثل التاريخ الظلامي أو فترة الظلام في أوروبا، لكن الوجه الآخر أنها كانت فترة العطاء والإنتاج في التاريخ العالمي. إذا استطعنا أن نموقع التاريخ العربي في هذا الإطار، نحتاج إلى منهج عالمي لقراءة الآثار التي أحدثها التاريخ العربي خارج الإطار العالمي. نحتاج إلى أن ننظر إلى المصطلحات بعمق؛ لأن قراءتك للحداثة تقودنا إلى الدولة العثمانية. لقد لاحظتُها في دراسات صدرت عن IRCICA، حاولَتْ أن تموقع الدولة العثمانية في إطار التاريخ العالمي، أراها محاولات جيدة، إلا أن الإشكالية المطروحة بعد قيام الدولة القُطْريّة في العالم العربي هي: كيف نضع منظورًا يمكن للعالم العربي فيه أن يكون جزءًا من المنظومة العالمية؟

سامر عكاش: أولًا، تحدثتُ عن الحداثة المبكرة، لا عن الحداثة، وعن التحولات الحداثية لا عن توصيفات الحداثة، ولهذه فترة زمنية محددة، وتغيرات مرصودة بالكامل. ولم أتحدث عمّا جرى في القرن 13، ولا أريد أن أخرج عن السياق التاريخي للحداثة المبكرة، ولا عن التغييرات المرصودة في هذا التاريخ؛ فنحن لا نريد أن نموقع أنفسنا كما تفضل الدكتور، ولكننا نريد إعادة صَوْغ هذا التاريخ العالمي لنحتل موقعًا رئيسًا فيه، وهو ما يحتاج إلى دراسات متخصصة في مدارس التاريخ عن فترة الحداثة المبكرة بوصفها مجالًا تخصصيًّا موجودًا في كل العالم، لكنه ليس موجودًا عندنا.

ثانيًا، أما الطريق التي سنشتغل عليها بدورنا في هذا المجال، فأنا اشتغلت عليها في الكتاب الأخير الشامل لقراءة التاريخ الثقافي لمدينة دمشق. المشكلة الأساسية التي تواجهنا في هذه العملية التي ألمَحَ إليها الدكتور خالد زيادة هي موضوع الأفكار، صَوْغُ التاريخ العالمي وتحولات الحداثة قائمة على أساس أن أي تغيير مجتمعي عالمي يجب أن يكون قائمًا على نوع من الوعي بهذا التغيير، ومن ثَمَّ الكتابة في

هذا التغيير، فالتغيير أساسًا تغيير فكري، هكذا رُصِدَ تاريخُ الحداثة. إنّ تغييرًا اجتماعيًّا لا يصاحبه وعيٌ اجتماعي لا يُعَدُّ تغييرًا حداثيًّا. لذلك؛ نقضتُ هذا الموضوع، وحاولتُ أن أوضح في هذا الكتاب أن التغييرات المجتمعية هي تغييرات الأحوال وتغييرات الأفكار.

من الأمثلة على ذلك، في النصف الأوّل من القرن 15 أقام شخصان من دمشق مشروعًا تجاريًا مبتكرًا، هو بيع القهوة، وكانت القهوة في بداية انتشارها، وهكذا فُتِح أول مقهى في دمشق، ثم نقلا بيع القهوة إلى تركيا، وانتشر شربها، وبهذا ظهرت المقاهي في المجتمعات الغربية والعربية على نحو واسع، وغيرت التركيبة المجتمعية كاملةً. انتشار القهوة كان تغييرًا مجتمعيًّا جذريًّا في هيكلة المدينة، وفي العلاقات الاجتماعية، وفي تسطيح الهرمية الاجتماعية، ثم بدأ التنظيرُ فيما بعد، أي أن التغيير الاجتماعي عندما طرأ على المدينة، لم يحتج الناس إلى التنظير، ومن هنا حاولت أن أطرح مفهوم "الحداثة المتشابكة"؛ على أساس أن المشاركة العربية التي كانت سباقة في تحولات الحداثة، كانت في الأحوال وليس في الأفكار؛ لذلك اعتمد الغربيّون على الأفكار موضوعًا أساسيًّا، أما نحن فليس لدينا الوعي للتنظير لظاهرة انتشار القهوة مثلًا، وتأثيرها في المجتمعات، وتغييرها.

فاطمة بنسليمان: سأجيب الأستاذ ناصر الدين سعيدوني عن سؤاله حول الهوية والجنسية التونسية، نعم، أنت على حق، ولكن مسألة الهوية كانت متداولةً في النقاشات بعد الثورة، وأُعطيَتْ شحنةً عاطفيةً، وشحنةً يمكن أن نقول إنها تاريخانية، أي أن كل إنسان يتكلم عن هويته كأنها شيء ثابت في التاريخ، فهوية البعض بربرية، وهوية البعض الآخر عربية إسلامية، إلى غير ذلك؛ لذا نظرتُ إلى المسألة من باب آخر، واستعملتُ لفظ "الانتماء" الذي هو "الجنسية" بدل "الهوية". صحيح أن الجنسية وضعية قانونية، أما بالنسبة إلى العلاقة بين الانتماءات، فهذه فعلًا انتماءات قبل استعمار الجزائر وتونس، وكان لصراع الولايتين العثمانيتين تأثيره في بلورة الانتماءات في الناحيتين. أثّرت العلاقة بين السلطة الحاكمة في تونس والمجال الترابي البشري في مسألة الانتماء، ولا سيما بعد تسطير الحدود بين الجزائر وتونس بداية القرن 17، وبينها وبين الإيالة في طرابلس، وابتداءً من هذا التاريخ تركز همُّ الحكام في تونس على المجال التابع لهم ضمن هذه الحدود، وارتبط الرعايا في الداخل بمركز الحكم الذي هو مدينة تونس، وقد درست هذا الموضوع، وهو يشبه - إلى حدٍّ كبير - تكوُّنَ الهُويَّات القومية في أميركا اللاتينية التي درسها أندرسون في كتابه الجماعات المتخيلة.

عمار السمر: أوافق الدكتور سعيدوني تمامًا، وأدرك أن المؤرخ يجب ألا يلجَ في دراسة ما يجري الآن؛ لأن هذا شأن العلوم السياسية، ونحن نعرف - منذ كنا طلابًا في الجامعة - أنه يجب أن يكون قد مرّ على الموضوع خمسون سنة؛ فلكي نفهم ما يجري في سورية مثلًا أو حتى في الجزائر أو ليبيا أو لبنان، لا بدّ أن نعود إلى بداية الدولة الحديثة، وهذا مضى عليه مئة عام.

كذلك إذا أردنا أن نتتبع ظاهرة العنف والعنف المضاد الذي يجري في العراق، أو مسألة بناء الهوية الوطنية وتفتُّتها، لا بد أن نعود إلى الوراء، لكن من غير أن نبتعد كثيرًا. ومثل هذا يُهِمُّ الناس كثيرًا، لكن حين أحاول أن أتكلم مع ناسٍ استقَوْا معرفتَهم عن التاريخ غالبًا من مصادر شفهية، فهذا - كما قلت سابقًا - يفرّق أكثر مما يجمّع. في لبنان - مثلًا - قبل خمس سنواتٍ، فشلت لجنة في وزارة التربية اللبنانية في وضع مقرر للطلاب لتدريس التاريخ الحديث، وقد شاهدتُ هذه اللجنة على التلفزيون تعلن أنها فشلت في وضع هذا المقرر، وكان هناك ربورتاج للّجنة قامت فيه بلقاء بعض الطلاب في المدارس وفي الصفوف، وكذلك بعض المعلمات. سئلت إحدى المعلمات هذا السؤال:

لنفرض أن طالبًا سألك عن بشير الجميّل، كيف ستجيبين؟

قالت: سألفُّ وأدور حتى لا أجيب؛ لأن الإجابة عن هذا السؤال ربما تخلق مشكلة في الصفّ. إذًا، كيف يُدرَّس التاريخ في مدارس تابعة لطوائف وما إلى ذلك؟

عندنا في سورية الوضع مختلف؛ فهناك مناهج قومية عربية، تشجع على الوطنية وأشياء كثيرة، لكن بلا نتيجة. على الرغم من ذلك، أرى أن التاريخ مهم جدًّا في بناء الهوية، وبناء روح مشتركة للأطفال ولأبناء البلد، لكن هذه الهوية يجب أن تكون ثابتة وغير متناقضة مع الواقع، لذلك؛ الرجوع إلى الماضي مهم من أجل العيش في الحاضر. وشكرًا.

إبراهيم القادري بوتشيش: أنا بدوري لديّ ملاحظة، ربما أختلف فيها مع الدكتور ناصر في ما يتعلق بقضية المؤرخ واللحظة الراهنة، عندنا الآن ما يسمّى بـ "التاريخ اللحظي"، وفيه يخزّن المؤرخ المعلومات حتى لا تتعرض للطمس والتشويه فيما بعد، ولا يقوم بإصدار الأحكام، بل تُترك حتى تنضج القضيّة، وتصبح الأمور أكثر سهولة في التناول وفي التحليل، أي أنه يوثّق، لكن لا يكتُب حتى تظهر الحقائق جليّة.

المراجـــع

References

مجالات البحث في التاريخ: تاريخ العالم نموذجًا

العربية

- كوثراني، وجيه. **تاريخ التاريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج**، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.
- نعوم، عبد الفتاح. "مساهمة الاستشراق الأنغلو - أميركي في صعود دراسة المناطق"، مجلة **تبين**، المجلد 3، العدد 4 (2014).
- هيغل، فريدريك. **محاضرات في فلسفة التاريخ**، إمام عبد الفتاح إمام (مترجم)، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط 2، 1983.

الأجنبية

- Brush, Kathryn. "The Cultural Historian Karl Lamprecht: Practitioner and Progenitor of Art History," *Central European History*, vol. 26, no. 2 (1993).
- Cole, Matthew D. "The Idea of Historical Synthesis, Henri Berr and the relationship between History and Sociology in France at the beginning of the Twentieth Century" (Sheffield University, Department of Sociological Studies, *ShOP,* Issue 8 (March 2005), accessed on 31/5/2016, at: http://bit.ly/25vNpFy
- Whelan, Michael. "James Harvey Robinson, the New History, and the 1916 Social Studies Report," *The History Teacher*, vol. 24, no. 2 (February 1991).

مجالات البحث التاريخي في المغرب: التاريخ المحلي

- Ben Ali, Driss. *Le Maroc précapitaliste: Formation économique et sociale,* Casablanca: Société marocaine des éditeurs, 1981.

الزراعة والأغذية بالمغرب ما قبل الاستعمار

العربية

- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، ط7، بيروت: دار القلم، 1989.
- ابن عسكر، محمد. **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، محمد حجي (محقق)، الرباط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977.
- حافظي، حسن علوي. **المرابطون**، الرباط: جذور للنشر، 2007.
- العبدوني، محمد بن عبد الكريم. **يتيمة العقود الوسطى**، مخطوط الخزانة الوطنية بالرباط، رقم ك 305.

- الفاسي، محمد العربي. **مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن**، محمد حمزة الكتاني(محقق)، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2003.
- الوزان، الحسن (ليون الإفريقي). **وصف إفريقيا**، محمد حجي ومحمد الأخضر (مترجم)، الرباط: منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1980.

الأجنبية

- Aron, Jean-Paul. "Biologie et alimentation au XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle," *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, no. 5, (1961).
- Aymard Maurice & Bresc, Henri. "Nourritures et consommation en Sicile, entre XIVe et XVIIIe siècle, " *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* (1975).
- Beardsworth Alan & Keil, Teresa. *Sociology on the Menu. An Invitation to the Study of Food and Society*, London/ New York: Routledge, 2003.
- De Chénier, Louis. *Recherches historiques sur les Maures et l'histoire de l'empire du Maroc,* Paris: Louis Chénier, 1787.
- Gerson, Max. *A Cancer Therapy. Results of 50 Cases,* San Diego: The Gerson Institute, 1990.
- Hardy, Georges. "L'alimentation indigène au Maroc," *Terre, Air, Mer*, no. 48, (1932).
- Host, Georg. *Histoire de l'empereur du Maroc Mohamed Ben Abdellah*, F. Damgaard & P. Gailhanou (trans), Rabat: édition La Porte, 1998.
- Houbaida, Mohamed. *Le Maroc végétarien, XVe-XVIIIe siècles. Histoire et Biologie*, Casablanca: Editions Wallada, 2008.
- Kayser, Charles (dir.). *Physiologie*, *Les fonctions de nutrition*, Paris: Flammarion, 1970.
- Keys, Ancel. *How to Eat Well and Stay Well. The Mediterranean Way*, New York: Doubleday, 1975.
- *Médicaments et aliments: approche ethno pharmacologique*, Actes du 2e colloque européen d'Ethnopharmacologie, Heidelberg (1993).
- Rosenberger, Bernard. *Société, pouvoir et alimentation. Nourriture et précarité au Maroc précolonial,* Rabat: Alizés, 2001.
- Siddiqi, M. Z. *Studies in Arabic and Persian Medical Literature,* Calcutta: Calcutta University Press, 1959.

مظاهر التجديد في البحوث التاريخية في تونس

حالة فريق "دراسات مغاربية"

- Bargaoui, Sami & Hassan Remaoun (coord.). *Savoirs historiques au Maghreb: construction et usages,* Tunis and Ohran: publications CERES/ CRASC, 2006.

- Chérif, Mohamed Hédi & Abdelhamid Hénia (coord.). *Individu et pouvoir dans les pays islamo-méditerranéens,* Paris: Fondation Européenne des Sciences & Maisonneuve et Larose, 2008.
- Elmoudden, Abderrahmane & Abdelhamid Henia & Abderrahim Benhadda (coord.). *Ecritures de l'histoire du Maghreb: identité, mémoire et historiographie*, Actes de deux tables rondes organisées à Marrakech, 27-28/5/2004, Tunis, 1 - 2-3/10/2004, Série colloques et séminaires no. 138, Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2007.
- Henia, Abdelhamid et al., *Itinéraire d'un historien et d'une historiographie. Mélanges de DIRASET offerts au professeur émérite Mohamed-Hédi Chérif,* Tunis: DIRASET - CPU, 2008.
- Hénia, Abdelhamid. (coord.), *Être notable au Maghreb: Dynamique des configurations notabiliaires,* Tunis: Publication de l'RMC & Maisonneuve et Larose, 2006.
- ———————. *Le frère, le sujet et le citoyen: Dynamique du statut politique de l'individu en tunisie,* Tunis: *l'Or du temps*, 2015.
- Virtanem, Kirsi (ed.). *Individual, idelogies and society: Tracung the Mosaic of Mediterranean History,* no. 89, Tapri: Tampere Peace Research Institue, 2001.
- Zghal, Abdelkader & Abdelhamid Hénia & Fatma Ben Slimane (coord.). *Révolution Tunisienne: Compromis historique et citoyenneté politique*, Actes du colloque international organisé par le Laboratoire Diraset et l'ATASC, mai 2013, Tunis: Laboratoire Diraset et Editions arabesques, 2015.

تغيّر مجالات اهتمامات المؤرخ لقراءة التاريخ من الأسفل: تاريخ المهمّشين نموذجًا

العربية

- باتلاجين، إفلين. "تاريخ المتخيل"، في: **التاريخ الجديد**، جاك لوغوف (مشرف)، محمد الطاهر المنصوري (مترجم)، بيروت: منشورات المنظمة العربية للترجمة، 2007.
- بوتشيش، إبراهيم القادري. **المهمّشون في تاريخ الغرب الإسلامي، قراءة في التاريخ المنظور إليه من أسفل**، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2014.
- فوفيل، ميشيل. "التاريخ والأمد الطويل"، في: **التاريخ الجديد**، جاك لوغوف (مشرف)، محمد الطاهر المنصوري (مترجم)، بيروت: منشورات المنظمة العربية للترجمة، 2007.
- ليسير، فتحي. "محاذير توظيف المصدر الشفوي في كتابة تاريخ الزمن الراهن، شهادات فاعلين في الثورة التونسية"، في: **التاريخ الشفوي مقاربات في الحقل السياسي العربي**، مج 3، الدوحة/ بيروت: منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- المودن، عبد الرحمن وآخرون (تنسيق). **دراسة المجالات الاجتماعية المهمّشة وتاريخ المغرب**، الدار البيضاء: منشورات مختبر المغرب والعوالم الغربية والجمعية المغربية للبحث التاريخي، 2011.

الأجنبية

- Le Goff, Jacques. *L'imaginaire médiéval*, bibliothèque des historiens, Paris: Gallimard, 1985.
- *L'homme, la femme et les relations amoureuses dans l'imaginaire arabo-musulman,* Psycologie, no. 8 Tunis: Cahier C.E.R.S , 1995.
- Louvet, Jean-René and Catherine Grünblatt (eds.). *Image et histoire: Actes du colloque, Paris-Centier, Mai 1986,* collection histoire du présent, Paris: Publisud, 1987.
- Rossiaud, Gacques. "Prostitution, jeunesse et société dans les villes du sud-est du XVe siècle," *Annales, économies, sociétés,* vol. 31, no. 2 (1976).
- Soboul, Albert. *Les Sans-culottes parisiens en l'an II: mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire, 2 Juin 1793 - 9 Thermidor An II,* Paris: Librairie Clavreuil, 1958 réimpr. 1962.
- _________. *Problèmes paysans de la révolution (1789 - 1848)* Paris: Maspero, 1983.

الحداثة المبكرة وإشكالاتها في التأريخ العربي

العربية

- الجزيري، عبد القادر. **عمدة الصفوة في حل القهوة**، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2007.
- عكاش، سامر. **يوميات شامية: قراءة في التاريخ الثقافي لمدينة دمشق في القرن الثامن عشر**، بيروت: بيسان، 2015.

الأجنبية

- Aksan, Virginia and Daniel Geoffman (eds.). *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire,* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Eisenstadt, Shmuel and Wolfgang Schluchter. "Introduction: Paths to Early Modernity: A Comparative Vie," *Daedalus,* vol. 127, no. 3 (Summer 1998).
- Ellis, Markman. *The Coffeehouse: A Cultural History,* London: Weidenfeld and Nicolson, 2004.
- Fitzpatrick, Martin et al., *The Enlightenment World,* London and New York: Routledge, 2007.
- Goldstone, Jack. "The Problems of the 'Early Modern World," *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* vol. 14, no. 3 (1998).
- Grehan, James. "Smoking and 'Early Modern' Sociability: The Great Tobacco Debate in the Ottoman Middle East (Seventeenth to Eighteenth Centuries)," *American Historical Review*, vol. 111, no. 5 (2006).
- Hamadeh, Shirine. "Ottoman Expressions of Early Modernity and the 'Inevitable' Question of Westernization," *Journal of the Society of Architectural Historian*s, vol. 63, no. 1 (2004).

- Hanna, Nelly. "Coffee and Merchants in Cairo 1580 - 1630," in Michel Tuchscherer (ed.), *Le commerce du café avant l'ère des plantations coloniales,* Cairo: Institut Farnçais d'Archéologie Oreintale, 2001.
- Hattox, Ralph. *Coffee and Coffee houses: The Origins of a Social Beverage in the Near East,* Seattle: University of Washington Press, 1985, 3rd edition 1996.
- Hayland, Paul et al., *The Enlightenment: A sourcebook and Reader,* London and New York: Routledge, 2003.
- Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East,* Chicago: Open Court 1993, 2001, 2003.
- ________. *The Crises of Islam: Holly War and Unholy Terror,* New York: Random House, 2004.
- ________. *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East,* New York: harper Perennial, 2002.
- Pascual, Jean-Paul. "Café et Cafés à Damas: Contribution à la Chronologie de Leur Diffusion au Xvième Siècle," *Berytus Archeological Studies,* vol. 42 (1995 - 96).
- Tezcan, Baki. "Lost in Historiography: An Essay on the Reasons for the Absence of a Limited Government in the Early Modern Ottoman Empire," *Middle East Studies*, vol. 45, no. 3 (2009).
- Weber, Stefan. *Damascus: Ottoman Modernity and Urban Transformation 1808 - 1918,* Damascus: Danish Institute, 2009.
- Wiesner-Hanks, Merry. *Early Modern Europe1450 - 1789,* Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Yildirim, Onur. "Ottoman Guilds in the Early Modern Era," *International Review Social History*, vol. 53 (2008).
- Çaksu, Ali. "Janissary Coffee Houses in Late Eighteenth-Century Istanbul," and Alan Mikhail, "The Heart's Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House," in Dana Sajdi (ed.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century,* London and New York: Tauris Academic Studies, 2007.

نحو تجديد مقاربة مسألة الجنسية في تونس في أواخر العهد العثماني

العربية

- ابن أبي الضياف، أحمد. **إتحاف أهل الزمام بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تونس: الدار العربية للكتاب، 1984.
- الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية، الحافظة 142، الدفتر 516، وثيقة رقم 18491.
- الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية، ص 204، م. 57 مكرر.
- الأرشيف الوطني التونسي، ص 204، م. 57 مكرر / .002. وثيقة 5.
- الأرشيف الوطني التونسي، ص116، م. 336. وثيقة 22.
- الأرشيف الوطني التونسي، الصندوق 115، الملف 345. وثيقة 31.
- أرشيف وزارة الخارجية البريطانية (FO)، 102 / 218.

• دستور البلاد التونسية الصادر في 1861، شوهد في 2016/6/22، في: http://bit.ly/28Oj15x

• الطويلي، أحمد. **الجنرال حسين حياته وآثاره**، تونس: بلدية تونس، 1994.

• الماجري، عبد الكريم. **هجرة الجزائريين والطرابلسية والمغاربة الجواونة إلى تونس (1831 - 1937)**، تونس: د. ن، 2010.

الأجنبية

- Ben Slimane, Fatma & Hichem Abdessamad (dir.). *Penser le national au Maghreb et ailleurs*, Tunis: Arabesques éditions/Laboratoire Diraset, 2012.
- Ben Slimane, Fatma. "Définir ce qu'est être Tunisien. Litiges autour de la nationalité de Nessim Scemama (1873 - 1881)," *REMMM*, no. 137 (mai 2015), pp. 31 - 48.
- Braude, Benjamin & Bernard Lewis (eds.). *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functioning of a plural society*, Teaneck: Holmes & Meier Publishers, 1982.
- Jamoussi, Habib. *Juif et chrétiens en Tunisie au XIXe siècle. Essai d'une étude socio-culturelle des communautés non-musulmanes (1815 - 1821)*, Tunis: Amal édition, 2010.
- Nunez, Juliette. "Sujets et protégés de la France dans la Régence de Tunis (1848 - 1881)", Thèse pour le diplôme d'archiviste paléographe, Paris, Ecole Nationale des Chartes, 1987.
- Kenbib, Mohammed. *Les protégés, contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*, Casablanca: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1996.
- Noiriel, Gérard. "Socio-histoire d'un concept. les usages du mot "nationalité" au XIX è siècle," *Genèses*, vol. 20, no. 1 (1995), pp. 4 - 23.
- Pouillon, François et al. *De la colonie à l'Etat-nation: construction identitaire au Maghreb*, Paris and Tunis: IRMC/ L'Harmattan, 2013.
- Sonyel, Salâhi Ramadan. "The protégé system in the ottoman empire and its abuses," *Belleten*, no. 214 (1991).
- Van *den Boogert, Maurits. The capitulations and the Ottoman legal system: qadis, consuls, and beraths in the 18th century*, Leiden: Brill, 2005.
- Van Krieken, Gerard. *Khayral-Din et la Tunisie*, 1850 - 1881, Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Weil, Patrick. *Qu'est-ce qu'un français? Histoire de la nationalité française depuis la révolution*, Paris: Grasset, 2002.



مسارات
Trajectories



حوار* مع المؤرخ اللبناني وجيه كوثراني**

أستاذ باحث ومدير الإصدارات بالمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

A Conversation with Lebanese Historian Wajih Kawtharani

تسعى "مسارات" لتعرُّف سِيَرَ الباحثين العرب في مجال الكتابة التاريخية، والكشف عن خبايا علاقاتهم بالمواضيع التي كرّسوا لها أبحاثهم والصعوبات التي واجهوها، سواء كانت مادية، أو متعلقةً بالحصول على مصادر الخبر، أو ذات طبيعة منهاجية، كما تسعى للوقوف على درجة استفادة هؤلاء الباحثين من المدارس التاريخية المعاصرة، وانفتاحهم على العلوم الاجتماعية الأخرى.

في هذا العدد، نلتقي المؤرخ اللبناني وجيه كوثراني الذي ينقل لنا تجربته الخاصة مع علم التاريخ وتعامله مع المادة التاريخية. ونتعرّف أسباب اهتمامه بتاريخ الشام في العهد العثماني، وتاريخ الأفكار، وقضايا الذاكرة والتاريخ.

كلمات مفتاحية: وجيه كوثراني، بلاد الشام، تاريخ الأفكار، الذاكرة الجمعية

Masarat (Arabic for "Trajectories") introduces Arab scholars who have made distinguished contributions through their historical writings, and reveals their relationships with their subjects as well as the material, methodological and practical difficulties they encountered. This section also reflects on the extent to which these researchers have benefited from contemporary historiographical schools of thought and their openness to the other social sciences. In this edition, *Ostour* introduces its readers to Lebanese historian Wajih Kawtharani, who discusses with readers of *Ostour* his experience of academic history and his approach to historical material. Kawtharani also uses Masarat to explain his fascination with the history of Greater Syria under Ottoman rule, the history of ideas, questions of (collective) memory and of historiography.

Keywords: Wajih Kawtharani, Greater Syria, the History of Ideas, Collective Memory

* أجرى الحوار عبد الرحيم بنحادة.

** أستاذ باحث، والمدير العلمي للإصدارات في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مكتب بيروت، لبنان.

Research Professor and Publication Manager of the Arab Center for Research and Policy Studies, Beirut Office, Lebanon.

1- علاقة الباحث وجيه كوثراني بالتاريخ؟ كيف فكرت في ولوج حقل التاريخ؟ وما هي سياقات ذلك؟

عندما تستذكر ظرفًا كان له صيرورة مستقبلية لم تكن لتتوقعها حين قمتَ بخيار محدد في ذاك الظرف، لا بد أن تفكر بما كان يحيط بقرار خيارك من ملابسات وحيرة وقلق. فمن الضبابية، وربما التوهم أو خلط الأزمنة، إذا قلتُ اليوم، وبعد أكثر من خمسين عامًا، أي نصف قرن، أنّ الهدف من اختياري اختصاص التاريخ في الإجازة هو أن أصبح مؤرخًا، أو أنني كنت محبًا للتاريخ فاخترته. صدقًا ومن قبيل تصفية صور الذاكرة بما علق به من صور لاحقة ومتراكمة طوال عقود من العمل الدائم والتجارب المتلاحقة، أقول إن اختياري لاختصاص التاريخ في أوائل ستينيات القرن الماضي، كان مهنيًا من أجل الدخول في ملاك مُدرّسي التعليم الثانوي الرسمي. وبعد أن احترت قليلًا بين الفلسفة والتاريخ، وتجاذبتني بصورة عابرة اختصاصات أخرى.

لكن للتذكر أيضًا أن ستينيات القرن الماضي، كانت سنوات سريان الأيديولوجيات لشباب حالم بالتغيير والتحرير والباحث عن نماذج "ناجحة" من الثورات وحركات التحرر الوطني والاشتراكية والعدالة الاجتماعية. باختصار، كانت الأيديولوجيات القومية واليسارية (بغض النظر عن المواقف منها اليوم)، تشكل أطرًا وبيئات ثقافية تتداخل مع الأطر والبيئات الجامعية والتعليمية، إذ كان بعض الشباب لا يكتفي بالدرس التاريخي الجامعي أو المدرسي فقط، بل يسعى لاكتساب معرفة مضافة من مراجع قومية وماركسية على اختلاف اتجاهاتها وأماكنها. وهي أسلحة "جدل ثقافي سياسي"، لم تكن العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن ضمنها التاريخ، بعيدة عن حلبته. في هذا الظرف، كان "ولوج حقل التاريخ" بالنسبة لي محكومًا بمزيجٍ من حالين من الممارسة والسياق الزمني: حال مهني، وهو تدريس مادة التاريخ، وحال أيديولوجي معرفي: فهم الخلفيات التاريخية لظواهر حاضرة ومعيشة. ولعلّ اهتماماتي الأولى بالبحث، أي بالكتابة التاريخية قبل أن أتوجه إلى الدراسات العليا في الخارج، كانت كتابات بصيغة مقالة أو رسالة كفاءة أو مذكرة إجازة، في موضوعات ذات دلالة وعلاقة بذاك المزاج الثقافي وسياقه الذي أتحدث عنه، من مثل:

- الكتابة عن الجمعيات العربية في أواخر العهد العثماني.
- أو الانتفاضة الفلاحية في كسروان (ثورة طانيوس شاهين 1858).

واضح أنّ دلالات الموضوعين:

- إبراز الفكرة القومية العربية المبكرة.
- إبراز دور الصراع الطبقي في تاريخ لبنان.

على كل حال، كانت هذه تمارين أولى في الكتابة التاريخية ما لبثت أن أعطتني دفعًا وزخمًا للتفكير في استكمال الدراسات العليا نحو الدكتوراه.

2- تابعت تكوينك للدكتوراه بين الجامعة الفرنسية والجامعة البلجيكية، فما كانت ظروف هذا التوجّه، وهل سيكون لهذا التوجه ميزة على مستوى الإنتاج والبحث مقارنة بمجايليك من الزملاء؟

وفي هذه المرة أيضًا لعبت ظروف شخصية في قرار السفر إلى بلجيكا بهدف تحضير الدكتوراه في "جامعة بروكسل الحرة". كانت المكتبة الملكية في بروكسل، وزيارات إلى باريس ومكتباتها، أمكنةَ "التكوين الأكاديمي" لتحضير أطروحة بعنوان "الحركات الاجتماعية والسياسية في لبنان 1860 - 1920"، كان ذلك بإشراف المستشرق البلجيكي ارموند آبل. سنوات ثلاث أنجزت خلالها الأطروحة، لكن للأسف توفي الأستاذ المشرف قبل المناقشة وتعذر إيجاد بديل يتبنى الأطروحة في جامعة بروكسل، فاضطررت إلى الانتقال إلى جامعة



باريس، وتسجّلت في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، التي كان يديرها آنذاك جاك لوغوف Jacques Le Goff، حيث قبلت الأطروحة - كما هي - وناقشتها لجنة مؤلفة من المؤرخين الفرنسيين المعروفين: بيير فيلار Pierre Vilar، دومينك شفاليه Dominique Chevallier، وجاك كولان في جامعة باريس الأولى. هذه هي قصتي باختصار مع الدكتوراه الموزّعة همومها بين بروكسل وباريس.

والحقيقة أن استكمال "تكويني الأكاديمي" وفقًا للمصطلح المستخدم في السؤال المطروح، لم يكن حصرًا في جامعة محدّدة، لا بلجيكية ولا فرنسية. ذلك أنّ عملي مع الأستاذ آبل كان حرًا، وكان آبل بدوره ينتمي إلى المدرسة التاريخية الفيلوجية الوضعانية، إلا أنه لم يكن يتدخل إلا نادرًا في توجيهي حيث رسمت وحدي هيكلية الأطروحة وفرضياتها وبحثت عن مصادرها ومراجعها.

أما إذا شئتَ أن أتحدث عن المرجعيات الأولى لهذا التكوين، فالذاكرة اليوم تستحضر عددًا مركبًا من المرجعيات التكوينية وهي لا تزال حاضرة صراحةً أو ضمنًا في كتابي الأول الذي أعدت صوغه باللغة العربية وصدرت طبعته الأولى في عام 1976 بعنوان **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي 1860-1920**، وهذا الكتاب كان النسخة العربية لأطروحة عام 1974 التي نوقشت في باريس الأولى.

أما أهم هذه المرجعيات فهي:

- ماركسية (موضوعية) وضمنية، تستخدم بمرونة وحرية ومن دون قوالب ستالينية ودوغمائية، ولا بد من القول إن كتابات مكسيم رودنسون Maxime Rodinson كانت لها وقعها وتأثيرها آنذاك.
- نزعة نهضوية عربية تراوح بين إصلاحية إسلامية وعروبية تجد مراجعها في كتابات النهضويين العرب على اختلاف اتجاهاتهم العلمانية أو الإسلامية.
- محاولة مراجعة للتاريخ العثماني من زاوية نقدية للصورة النمطية التي سادت في المشرق العربي، وذلك من خلال التعامل الإيجابي و "المستفز" أيضًا مع مقولةٍ انفرد فيها المؤرخ زين نور الدين زين في الجامعة الأميركية في بيروت، والتي تنظر إلى العهد العثماني نظرة مختلفة عن نظرة القوميين العرب. حتى حينه لم أكن بعد آنذاك قد تعرّفت بصورة مباشرة وكافية على كتابات المؤرخين الفرنسيين الكبار من مدرسة الحوليات. فقط كان كتاب دومنيك شفاليه **مجتمع جبل لبنان إبان الثورة الصناعية في أوروبا** (صدر في عام 1971، أي حين شروعي بكتابة أطروحتي)، مرجعًا مهمًا في عملي وقد أفدت منه كثيرًا، قبل أن أتعرف عليه وألتقي به في لجنة المناقشة. وهو على كل حال، ليس بعيدًا في أعماله عن توجهات مؤرخي الحوليات، ولعله كان النافذة الأولى التي أطللت من خلالها على مدرسة الحوليات.

وهنا أريد أن أشدد على أنّ التكوين يبدأ ولا ينتهي، يستمر بالاغتناء من كل الروافد، ومن كل المدارس. ولذا تبدأ هنا بعد عام 1975 (عام التحاقي بالجامعة اللبنانية مدرسًا) وبعد نشر أطروحتي: الاتجاهات الاجتماعية - السياسية (1976)، محطة جديدة في مسار تكوينٍ مزدوج: انتاجًا وقراءةً واطلاعًا.

الخلاصة أن الجامعة، لا البلجيكية ولا الفرنسية، ولا قبل هذا اللبنانية، أدت دورًا مؤسسيًا (بالمعنى المؤسسي الأكاديمي النظامي كـ Discipline)، في تكويني. الأصح القول إنّ المدرسة الفرنسية أو ما أضحى يسمى "التاريخ الجديد" هو الإطار الذي تفاعلت معه، وكان كتاب *Faire de l'histoire* الصادر في عام 1974 في باريس، والذي اصطحبته معي إلى لبنان، مرجعًا، تعلّمت منه الكثير ولا سيما المنهج المتداخل أو العابر للاختصاصات.

3- كيف صرفت هذا التكوين على مستوى الدرس التاريخي بالجامعة اللبنانية؟

درّست في الجامعة اللبنانية في الفترة الممتدة بين عامي 1975 و2005، وبصورة متواصلة، بداية في معهد العلوم الاجتماعية درّست مقرر التاريخ الاجتماعي للبنان والبلاد العربية، ثم تفرّغت كليًا للتدريس في قسم التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية. المقررات التي درّستها تناوبت أو تنوّعت بين المواد التالية: التاريخ والمؤرخون العرب، الدولة العثمانية، تاريخ العرب الحديث، منهجية البحث التاريخي، وفي السنوات الأخيرة تفرّغت للدراسات العليا حين انحصرت ساعات عملي في الإشراف على رسائل وأطروحات وسمينار "منهجية البحث التاريخي".

هذا على المستوى الرسمي، أما بالنسبة إلى علاقتي العلمية والبحثية مع أطر الجامعة اللبنانية، في الكلية والقسم الأكاديمي (أي قسم التاريخ)، فأقول صراحة غنها كانت علاقة زمالة وصداقة، لا علاقة ما يسمى في الأكاديميات "علاقة بوسط علمي"، أي علاقة تفاعل وتداول أفكار وتجارب وخبرات. وكان لدخول لبنان في حرب أهلية طالت وامتدت على مدى 15 سنة متواصلة (1975 - 1990)، تأثير سلبي في الإدارة الجامعية وفي الثقافة وفي الذهنيات والعقليات والعلاقات الاجتماعية التي دخلت هي الأخرى في زواريب الزبائنية السياسية والأحزاب الطائفية النافذة، ولا سيما في الكليات المفتوحة، حيث لا يخضع الطلاّب لمباراة دخول أو اصطفاء (ولا سيما في معهد العلوم الاجتماعية وكلية الآداب والعلوم الإنسانية). وبقي أن نستثني عددًا قليلًا من الأساتذة الجديين، ومن الطلاّب المجتهدين الذين كانوا ينتجون ويجدون، وقد برز بعضهم في مجال البحث. كان هذا الوسط القليل العدد، هو المجال الذي تستطيع فيه أن "تصرف رصيدك" فيه على حد تعبير السؤال، أي أن يجري خلاله التداول في سمينارات أو محاضرات أو مقالات، وفي كثير من الأحيان كان يتم ذلك من خارج الجامعة، عبر نوادٍ، وعبر دور نشر، وعبر صحف رصينة أفردت بين صفحاتها زاوية للثقافة والمقالة العلمية.

هذا يعني باختصار أنّ التداول الفكري والقراءة والحوار، أي عملية الإرسال والتلقي والتفاعل، كانت تجري عمومًا خارج أطر الجامعة، وفي أوساط مثقفين بالمعنى العام، لا بالمعنى المختص أو المتخصص، أي في إطار مجتمع مدني ظل صامدًا نسبيًا في لبنان، وكان له صدى أو امتداد في البلاد العربية لدى قرّائها، ومثقفيها وكتّابها وباحثيها وأكاديمييها، وتأتي الندوات والمؤتمرات العربية لتعزز هذا التداول، ولا بد من الاعتراف أن ما ذكرته (الندوات والمؤتمرات كما الكتاب والصحف) كان لها دور محمود في "تعريفي" ونشر أفكاري عربيًا.

4- ركزتم في دراساتكم الأولى على الشام في العهد العثماني. ما هي، في نظركم، السمات العامة للوجود العثماني في بلاد الشام بخاصة، والبلاد العربية على وجه العموم؟ ما الذي دفعكم إلى العناية بتاريخ الشام في العهد العثماني؟ هل هو أثر المدرسة الفرنسية؟

نعم كانت أطروحتي الأولى عن التكوين التاريخي للبنان، بدءًا من المتصرفية إلى دولة لبنان الكبير[1]، وأطروحتي الثانية حول السلطة والمجتمع والعمل السياسي العربي في سورية العثمانية[2]. وكنت قبل ذلك نشرت دراسة قراءة تحليلية لوثائق الأرشيف الفرنسي (الدبلوماسي بصورة خاصة) المتعلقة بموضوع "بلاد الشام: الاقتصاد والسكان والسياسة الفرنسية في مطالع القرن العشرين".

1 وهي الأطروحة التي نوقشت في باريس، ونشرت بالعربية (بتصرف ككتاب) بعنوان **الاتجاهات الاجتماعية السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي**، عام 1976.

2 صدرت بعنوان **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: معطيات من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، عام 1982، وأصدر الطبعة الثالثة منها، منقحة ومزيدة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، عام 2013.



هذا ما يتعلق ببلاد الشام. والملاحظ أن مركزية النظر والبحث في هذا الموضوع تنصب بشكل أساسي على التاريخ للتحوّلات الجارية في البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والإدارية والفكرية خلال فترة انتقالية حرجة وصعبة وغنية بالتحولات، أي أن ثمة حالة أو حالات انتقالية من بنى دولة سلطانية تقوم على وسائط سلطة (عصبيات وأعيان ومشايخ وأمراء محليين وملل) إلى دولة تنظيمات، أو مملكة دستورية، وصولًا إلى امتناع هذا الانتقال وتعثره، ومن ثمّ، تحوله إلى ميدان صراع دولي ومشاريع اقتسام وحركات مطلبية محلية لإدارات دول جديدة أو مشاريع دول في إطار سياسات مناطق النفوذ والحمايات والانتدابات (مرحلة السنوات العشرين الأخيرة من عمر الدولة العثمانية)، أي أن اهتمامي انصب على فهم أزمة السلطات المحلية (في بلاد الشام)، وأزمة التنظيمات، ومسائل الملل والامتيازات، وخلفيات ما سمي آنذاك بالمسألة الشرقية. وهذا يعني أنني لا أدّعي اختصاصًا دقيقًا بالدولة العثمانية ومجتمعاتها، بل أركز على التأريخ لكيفيات التحوّل من صيغة الدولة السلطانية في التاريخ الإسلامي، ونموذجها هنا السلطنة العثمانية، وآلية اشتغال السلطات المحلية فيها في إطار علاقة الأطراف بالمركز، وكذلك التأريخ لكيفية الاختراق الغربي للبنى الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ورسم السياسات حيالها. وهذا يعني أيضًا أن لا دخل للمدرسة الفرنسية في اختيار هذا الموضوع، لأنه، وكما أسلفت في مقدمة هذا الحوار، كانت الاهتمامات والأسئلة المعرفية المتعلقة بالدولة والسلطة والمجتمع، وكيفية حصول التحوّلات وأشكالها وآلياتها وقوانينها، تشغلني وتشغل جيلي قبل ذلك ومن مواقع متعددة أيديولوجية وسياسية ولكن في إطار منهجيات وعلوم متعددة أيضًا: فلسفية أو اجتماعية أو اقتصادية أو تاريخية (أي أنها مسائل مطروحة عالميًا ولا سيما في العالم الثالث في حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها). وهنا أعتقد أنه كان للمدرسة الفرنسية المتمثلة بأطروحات التاريخ الجديد، تأثير، وهو تأثير يتناول المفاهيم والمنهج وليس الموضوع أو الاختيار أو الاستنتاج، كما أنه كان للدراسات العالمثالية تأثير في الموضوع، وربما في المنهج.

5- كيف تقيّمون الأعمال الفرنسية لتاريخ الشام في العهد العثماني؟

أدت الأعمال الفرنسية دورًا في عداد المراجع التي اعتمدتها مباشرة أو بصورة ضمنية (كثقافة عامة)، وهذه لا تتعلق بتاريخ بلاد الشام وحدها، أو بالتاريخ العثماني وحده، سبق أن أشرت إلى دراسات شفاليه ومكسيم رودنسون، وأضيف دراسات جاك بيرك، وموريس لومبار Maurice Lombard، وكلود كاهين Claude Cahen، وماسنيون Louis Massignon، وسوفاجيه Jean Sauvaget، ومانتران Robert Mantran وريمون وبروديل Fernand Braudel وميكل وغيرهم، الأمر لم يكن يتعلق فقط بالتأريخ لبلاد الشام أو العهد العثماني، بل بالاستفادة منها، كمراجع إذا احتاج الأمر هذا، أو كمنهج وطريقة في التفكير والتحليل والرأي، وهذا أمر يحتاجه الباحث لا من زاوية التخصص الدقيق بالضرورة، بل من زاوية أوسع؛ من زاوية النظر الشمولي والتاريخ التركيبي (العربي والإسلامي والمتوسطي العالمي) والذي من دونه، يضيع التاريخ الجزئي (Microhistory) في زواريب لا مخارج لها، مقفلة أو أنها لا تقول شيئًا ذا معنى في سياق التأريخ المجزأ؛ إذ إن الجزئي لا يكتسب معنى إلا إذا جاء مفهومًا ومفسّرًا في سياق التاريخ الطويل أو الشامل والتركيبي، وهذا هو المنهج الذي أحبذه وأحاول ممارسته.

6- وأنتم تشتغلون على تاريخ الشام في العهد العثماني، هل كنتم تستشعرون ضرورة العودة إلى الوثائق العثمانية؟

إذا كان المقصود بالوثائق العثمانية، الوثائق التركية التي كتبت في العهد العثماني، كدفاتر الطابو والسالنامات والفرمانات، فلا شك في أنها كانت تقدّم معطيات مفيدة وضرورية لدراسة الأسعار والديموغرافيا والتوزع السكاني الطائفي، ونظام الضرائب والجباية، لكن هذه المعطيات كنت أجدها في كتب متخصصة وموثوقة، ككتابات المؤرخين الأتراك خليل إينالجك، وخليل ساحلي أوغلو... ولدى بعض المؤرخين العرب كمحمد عدنان البخيت، على أن ما سمي الوثائق العثمانية لا تقتصر على ما كتب بالتركية القديمة، فإن ما كتب

بالعربية كوثائق المحاكم الشرعية وهي محاضر لأحكام اتخذها القاضي المحلي حيال مشاكل اجتماعية معيشة، وما كتب من سير وتراجم، ككتب الأعيان والأخبار والمذكرات العائدة للمراحل التي نؤرخ لها، أعتبرها أيضًا وثائق عثمانية ولعلّها بتعبيرها المباشر عن الأهلي والمحلي، هي أكثر "صدقية" أو أكثر تعبيرًا (كمعطى تاريخي) من الأرقام والإحصاءات التي تحملها الوثائق العثمانية الرسمية. تلك الوثائق الأهلية أفادتني كثيرًا في فهم طبيعة السلطات المحلية ومراتبها الاجتماعية وعلاقتها بالهرم السلطوي العثماني، فضلًا عن تعبيرها عن الأفكار والذهنيات.

بل ولما كنت اشتغل على مواقع التقاطع بين الأهلي المحلي والوافد الأجنبي، وأقصد بالوافد الأجنبي (السياسات الدولية، والقناصل والسلطة الأجنبية والرساميل الأجنبية، والإرساليات والخبراء والمشاريع والمرافئ وسكك الحديد وغيرها)، فإن الوثائق الدبلوماسية (مراسلات السفراء والقناصل والخبراء)، تأتي بالأهمية نفسها، لا لآرائها المعيارية، بل لأنها تكشف أشكال التقاطع (استيعابًا أو ممانعةً أو تحوّلًا مع التعبيرات المحلية). وقد أفدت منها كثيرًا في كتابي: "بلاد الشام، السكان والاقتصاد والسياسة الفرنسية)، وتجدر الإشارة إلى أنني أضفت عليه في الطبعة الثالثة الأخيرة فصلًا عن **الصهيونية وفرنسا**، اعتمادًا على مراسلات قنصل القدس لوزارة الخارجية الفرنسية.

7- كيف تم التحول من الاهتمام بتاريخ الشام إلى العناية بتاريخ الأفكار وقضايا الذاكرة والتاريخ؟

الواقع أنني أثناء اشتغالي على التاريخ الاجتماعي - السياسي ومن خلال العودة إلى الوثائق والمصادر التي تقدم معطيات لفهم مسار الأحداث ومواقف الفئات الاجتماعية سواء كانت هذه الأخيرة طبقات أو طوائف، أو أعيانًا وزعماء أفرادًا، كنت أستشعر الضرورة للتأريخ لحيزٍ أو مستوى من الوقائع، هي "وقائع الفكر" التي تعبر عن اتجاهات رأي أو برامج، أو تحمل خطابًا ذا رسالة لرأي عام أو جمهور، لاتخاذ موقف أو للتأثير في رأي، وهذا حيز مثّله مفكرون وكتّاب وعبّرت عنه مجلّات ذات اتجاهات ومناهج ورؤى. وعند هذا المستوى من التمييز بين الواقعة الفكرية والواقعة الحدثية. كنت أستشعر مفارقةً أو تفاوتًا بين نمطين من الكتابة: كتابة المؤرخ الغارق في توصيف الوقائع وتصنيفها بمعزل عن سياقات الحدث المصيري وتأثيراته التي قد تبدّل وتغير في المراحل التاريخية وتحدد انعطافات أو انقطاعات ما بين المراحل من جهة، وبين ما يكتبه "الفيلسوف" أو عالم السياسة الغارق في الأفكار أو في المواقف بمعزل عن سياقاتها التاريخية التي تفسّرها وتفسر تغيراتها.

هذا الاستشعار - وفقًا لمفردة السؤال - هو وفقًا لمصطلحات علم المعرفة، وعي إبستمولوجي أولي أو منهجي لضرورة الربط بين المستويين أو بين الحيزين، حيز الحدث وحيز الفكر. هذا الوعي أدركته لحظة اشتغالي على مقالات رشيد رضا في **المنار** عام 1979، أي في الوقت نفسه الذي كنت أشتغل فيه على كتاب بلاد الشام من خلال الوثائق الفرنسية، ذلك أن التحوّلات الراديكالية في مواقف رشيد رضا من تأييد جمعية الاتحاد والترقي بين أعوام 1908 و1911، إلى النقمة على الحزب وسياسته بعد عام 1913، إلى تأييد ثورة الشريف حسين، إلى التخلي عن هذا الأخير، ثم تأييد تنصيب فيصل ملكًا على سورية، إلى البحث عن خلافة ضائعة في عام 1922، وصولًا إلى تأييد عبد العزيز بن سعود والتخلي عن الهاشميين نهائيًا في عام 1925؛ كل هذه التحولات وخلال سنوات (نحو 15 سنة)، هي تحولات درامية لا يمكن فهمها لدى ناشط وكاتب وفقيه، كرشيد رضا، بالمزاجية أو التبدّل أو الانتهازية كما يخيل لباحث في الفكر يعالجه معزولًا عن سياقاته التاريخية، وكما حصل ويحصل عادةً. لقد صدر كتابي **مختارات سياسية من مجلة المنار** مع مقدمة عن رشيد رضا في عام 1979، لأبيّن أن وراء تحوّلات رشيد رضا الفكرية، تحوّلات في الأحداث، راديكالية ومصيرية ومن شأنها تغيير خرائط ورسم خرائط، وزوال دول وإحداث دول؛ فكان من الطبيعي أن تحدث هذه التحولات الموضوعية تحوّلات في فكر كاتب وفقيه وناشط سياسي ورئيس تحرير مجلة إسلامية رافقت كل هذه الأحداث. إذًا، كان اهتمامي مبكرًا بتاريخ الأفكار السياسية، ولم ينقطع هذا الاهتمام، فالموضوع

نفسه عدت له موسعًا في كتاب **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، رشيد رضا، علي عبد الرازق، عبد الرحمن الشهبندر (1996)، مع إعادة نشر لوثيقة أنقرة في التفريق بين الخلافة والسلطنة والتي كانت خطوة ممهدة لإلغاء الخلافة في عام 1924 (عنوان الوثيقة: الخلافة وسلطة الأمة).

أما اهتمامي بقضايا الذاكرة والتاريخ، فجاء متدرجًا، وذلك من خلال اهتمامي بقراءات إتنولوجية، كان الحافز لها قراءة لفي ستراوس Claude Lévi-Strauss في مجموعة مقالاته عن الإتنولوجيا والتاريخ في **الأنثروبولوجيا البنيوية** (1 و 2)، ونقده للتاريخانية وحواره الضمني مع بروديل الذي حاول أن يخرج البحث التاريخي من التاريخانية ويصالح الأنثروبولوجيا من خلال نظريته في اختلاف وتائر السرعة في الزمن التاريخي والتأريخ للمدد الطويلة. بهذا تحتل الأفكار وكذلك الذاكرة - وهنا الحديث عن الذاكرة الجماعية - نصاب الزمن الطويل، أو الزمن الاجتماعي البطيء التغير. وكل هذا يطرح إشكاليات تصدّى لها جاك لوغوف في كتابه الذاكرة والتاريخ.

أما بالنسبة إلى اشتغالي على هذا الموضوع، فقد اكتشفت أن العديد من النصوص التاريخية العربية وإن اتخذت شكل الأسلوب العلمي من توثيق وتبويب، لدى المؤرخ المحترف، تظل تحمل صورًا من الذاكرة، صحيحةً أو مشوّهةً، أو مزينةً، وهي غالبًا ما تقع في آفة الإسقاطات الزمنية وخلط الأزمنة، وقد عالجت بعض الموضوعات من هذا القبيل، أولًا في كتاب **الخطاب السياسي والتاريخ** (1984)، إذ درست نماذج من الكتابات التاريخية اللبنانية الطائفية، أي الصادرة عن مؤرخي طوائف لتبيان الحيز الأيديولوجي - السياسي في تصورات ماضي الطوائف اللبنانية، وهي تصورات ذاكرة قيد الإنشاء بفعل الضغوط السياسية. وقد أعدت صوغ هذه المقالة مع إضافات وتجديد في كراس مستقل[3]. وثانيًا في كتاب **الذاكرة والتاريخ - القرن العشرون الطويل** (1995)؛ إذ حلّلت بعض المقاربات التي تخلط بين مفردات الذاكرة الموروثة من زمن، ووقائع التاريخ وسياقاته المنتسبة أو الحادثة في زمن آخر. وأخذت مثالًا على ذلك: حروب المتوسط والحروب الكولونيالية حيث تستخدم تعابير صليبية وجهاد من فعل وطأة الذاكرة، أما التأريخ لمسارات المصالح والسياسات ومحدداتها فيجري في حيّز آخر.

8- الفقيه والسلطان من أهم الكتب/ العلامات في تاريخ الإنتاج التاريخي العربي سيما أنه تناول موضوعًا يهم العرب راهنًا؛ أي العلاقة بين إيران وتركيا، ما هي خلفيات ودوافع هذا التأليف؟

جاء هذا الكتاب في سياق الجدل الثقافي في مرحلة ما بعد الثورة الإسلامية في إيران، جدل أثير حول مقولة ولاية الفقيه العامة التي أطلقها الإمام الخميني؛ إذ أثارت بدورها لغطًا اختلط بأيديولوجيات وتفسيرات تبريرية انخرط فيها المثقفون العرب بمعرفة أو بغير معرفة. ولمّا كنت سابقًا قد اشتغلت على مفهوم السلطة في الدولة العثمانية وتحديدًا على تجلياتها في لبنان وولاية سورية، وعلى خلفياتها المندرجة في مفاهيم الدولة وسلطاتها في التاريخ الإسلامي (ولا سيما بدءًا من العصرين البويهي الفارسي والسلجوقي التركي)، فقد دفعني كل هذا للقيام بهذه المقارنة، بين نموذجين من الحكم السلطاني، النموذج العثماني والنموذج الإيراني (الصفوي بشكل خاص)، ففي هذين النموذجين علاقة تقوم بين الفقيه والسلطان أو الشاه. فما طبيعة هذه العلاقة بين الطرفين، وهل ثمة تشابه أو تمايز أو اختلاف بين التجربة العثمانية (السنية) من جهة، والتجربة الصفوية (الشيعية) من جهة أخرى. هذا السؤال يمثل إشكالية البحث الذي حاولت أن أقدم إجابات أولية عنه. أول الإجابات المعالجة في الكتاب، التشابه الكبير بين التجربتين، وهو تشابه يقع في طبيعة المؤسسة الدينية ووظيفتها التي لحظتها هيكلية الحكم في الدولتين. مع فارق أساسي هو بقاء قطاع من فقهاء الشيعة خارج هذه المؤسسة، قابعين في

3 صدر مؤخرًا بعنوان، **الدولة والطوائف في كتابات تاريخية لبنانية، من لبنان الملجأ إلى لبنان المأزق** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

حوزاتهم الدينية (كحوزة النجف) مستقلين عن الشاه أو السلطان، وناسجين علاقاتهم مع جمهورهم الشيعي على قاعدة علاقة مرجع التقليد بمقلديه. وهذه الخلفية التاريخية التي حاولتُ درسها من خلال المصادر (كتب الفقهاء والتراجم بصورة خاصة) تبين التالي:

- أن تشابه التجربتين يعود إلى وحدة مرجعيتهما التاريخية المتمثلة لدى الطرفين في **المرجعية الإدارية والثقافة السياسية الفارسية الواحدة والمشتركة.**
- أن آلية اشتغال الفقه (كأحكام وفتاوى شرعية)، وفي حال تحوّله إلى فقه سلطاني، هي واحدة لدى الطرفين، بل لدى كل الأطراف الفارسية والتركية والعربية. وهذا ما يفتح النقاش لا على ولاية الفقيه الإيرانية فحسب، بل على طبيعة العلاقة بين الدولة والدين أيضًا، سواء لدى الدولة التي تعتمد الشريعة، أو الأحزاب الإسلامية السياسية التي تطمح إلى الحكم باسم الإسلام.

9- يسلط كتابكم "تأريخ التاريخ" الضوء على المدارس والمناهج، ويعتني بتطور الكتابة التاريخية العربية المعاصرة من خلال دراسة بعض النماذج. ما هو تقييمكم للبحث التاريخي العربي في الزمن الراهن؟ وهل ترون ضرورة للاستفادة من إنجازات مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد، لا سيما أنكم تخصصون فصلًا عن هذا الموضوع في كتابكم؟

الحقيقة أنّ هذا الكتاب الصادر في عام 2012، وكما تشير مقدمته، هو مجموعة من الكتابات أعدّت تباعًا، كانت نواته كتابًا مختصرًا عنوانه "مدخل إلى علم التاريخ"، وضع ككتاب مرجع تدريسي لمقرر اعتمد ليكون مادة مشتركة في كل أقسام العلوم الإنسانية في كلية الآداب في الجامعة اللبنانية لتكريس المنهج التاريخي كمنهج أساسي في العلوم الإنسانية الأخرى، عندما بدأت الجامعة اللبنانية تجدد وتحدّث مناهجها (مبدئيًا)، بدءًا من عام 2000. بعد ذلك، وسّعت هذه "النواة" وأضفت لها كتابات تناولت بالعرض والنقد نماذج من كتابات تاريخية توزعت على أجيال من المؤرخين والباحثين العرب، أساتذة من الجيل الأول: أسد رستم، قسطنطين زريق، نقولا زيادة، زين نور الدين زين، ومساهمات معاصرة كنماذج لأنماط من الكتابة: التاريخ المفهومي، التاريخ - المسألة، التاريخ والفلسفة.

وأهمّ ما يمكن أن يؤديه هذا الكتاب من دور وهدف، هو الدعوة للاطلاع على مسارات البحث التاريخي العربي عبر مراحله حتى اليوم وعبر دارسيه أيضًا، علمًا أن الثروة التأريخية العربية كنز لم ينضب، بل إنّ بعض حقوله لم تكتشف ولم تستخدم ولم تستثمر كما ينبغي، كموضوعات ومجالات، وأيضًا كمصادر ومخطوطات. كما أن ثمة دعوة مكمّلة، هي في تحقيق آلياتها، شرط موصل لهذا الاستثمار، وهي الإحاطة بمدارس البحث التاريخي الحديث في الغرب وتحوّلاتها وعلاقتها بمدارس البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، أي الإلمام بما أضحى يسمى المناهج العابرة، أو المتداخلة في المعرفة الإنسانية. الكتاب يحاول أن يعرّف بهذه الأمور والقضايا، ويحفّز على ولوج ما هو أبعد وأغنى وأعمق لكل المدارس، لمدرسة الحوليات وغيرها من المدارس. هذا ولا بد من الاعتراف أن الكتاب لا يدّعي تغطية لكل المدارس، كما أنه لا يدّعي أن يغطي ساحات الكتابة التاريخية العربية كلها، في أقطارها أو أعلامها. فهذه التغطية تحتاج في رأيي إلى مشروع جماعي أي فريق عمل من الباحثين يتوزعون بين مهمات بحث وفي إطار مخطط مدروس ومنسّق.

لستُ في موقع يسمح لي بتقييم عادل وشامل للإنتاج التاريخي العربي، ولكن من خلال قراءاتي والتي هي جزئية بالطبع، ومن خلال متابعتي للمخطوطات التي ترد إلى قسم الإصدارات في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وإشرافي على إعداد المؤتمر

السنوي للدراسات التاريخية الذي يُنظمه المركز (وقد أنجزنا حتى الآن ثلاثة مؤتمرات ونحن بصدد الإعداد للمؤتمر الرابع[4])، تكوّنت لدي فكرة أولية هي أن الباحث العربي الشاب بدأ يلج بنجاح مناهج المدارس الحديثة ويطرح موضوعات جديدة وفي حقول جديدة تندرج في حقول التاريخ العالمي الجديد، وتُلاحَظ هذه الانعطافة الإيجابية لدى الباحثين الشباب في بلاد المغاربة أكثر مما تلاحظ في المشرق. كذلك، فإن التأريخ للحدث - الذي شابته في مرحلة التركيز على التاريخ الاجتماعي على المدى الطويل والشامل أو التركيبي بعض الشوائب ونقاط الضعف - بدأ مع التأريخ للثورات العربية يسترجع مكانة ملحوظة ولكن بمنهجية جديدة، هي منهجية التأريخ المباشر أو التأريخ للحاضر، وهي منهجية تتجاوز الوصفية والانحباس بالحدث السياسي كما كان سابقًا أو اتباع النمط الصحافي، وإنما يتم التأريخ للحدث الراهن في سياقه التاريخي وفي أبعاده الشاملة المركبة. ولا بد هنا من التنويه بالدراسات العديدة التي أصدرها المركز في موضوع الثورات العربية، والتي تعتبر مراجع أساسية في باب التأريخ للحدث الراهن (تاريخ الحاضر).

لكن لي كلمة حول بعض أطروحات الدكتوراه العربية، وكذلك رسائل الماجستير، ويصل منها إلى المركز - بهدف النشر - العشرات، وهي أنها تنغمس في التاريخ الجزئي، أو البحث الجزئي (Micro)، حتى لتكاد تصبح تمارين أبحاث مقصورة على الدراسة الكمية أو الدراسة الوصفية، ومن دون ربطها بسياقات أو أطر أو مفاهيم، أو أبعاد تجعلها ذات معنى أو وظيفة في التراكم المعرفي أو فهم المسائل الكلية.

11- تنظمون سنويًا مؤتمرًا للدراسات التاريخية العربية. ما هي انتظاراتكم من هذه المؤتمرات؟

مؤتمر الدراسات التاريخية السنوي، جزء لا يتجزأ من منظومة المؤتمرات والندوات الأخرى التي ينظمها المركز العربي للأبحاث سنويًا، والتي تنتظم في الهدف المركزي والمحوري للمشروع الحضاري الذي يحمله المركز كهدف ورؤية، وهو تشجيع البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية والانخراط فيه (أي في البحث). والكثير من هذه الأفكار أطلقها المدير العام للمركز الدكتور عزمي بشارة، وانتظمت في آليات عمل ناجحة عبر مسؤولين حدّدوا لها بدورهم أهدافًا مرحلية وعملية انطلاقًا من دراسة واقع الأشياء وتلمس الحاجات وملء النواقص والدفع إلى الأمام في الأفكار وتطوير الآليات.

بالنسبة إلى مؤتمر الدراسات التاريخية، خيار الموضوع يخضع لتلمُس نقصٍ ما في الإنتاج حوله، كما كان الحال بالنسبة إلى المؤتمر الأول حين اختير له موضوع "التاريخ الشفوي: المفاهيم والحقل والمناهج" أو مناسبة مئوية أو استذكار لحدث كان منطلقًا لطور أو أطوار في التاريخ، كما كان حال مؤتمر مئة عام على الحرب العالمية الأولى (الثاني)، أو أنه استشعار (إبستمولوجي) بضرورة ممارسة نقد لإنتاج عربي (مأزوم) أضحى من الضروري تجاوزه، وكما هو حال المؤتمر الثالث "التأريخ العربي وتاريخ العرب: كيف كتب وكيف يُكتب؟".

ماذا ننتظر من هذه المؤتمرات؟

من خلال تجربة سنوات ثلاث، أول محصلة هو رصيد التعارف بين المؤرخين العرب، من كل الأعمار ومن كل الأقطار (يشارك في كل مؤتمر نحو خمسين مؤرخًا من خارج لبنان). لكن الأهم يقع في ما يخطط له في الإعداد، بدءًا من الورقة الخلفية التي تكتب بعناية إلى الدعوات، وصولًا إلى التحكيم وانتقاء الأوراق، ومن خلال هذا الجهد الهادف، ننتظر:

- مزيدًا من اكتشاف الكفاءات العربية الواعدة في الإنتاج التاريخي العربي. وفي هذا الصدد، يمكن التأكد من ذلك عبر الأبحاث الجيدة التي نشرت في مجلدات المؤتمرات التي انعقدت، وهي تصدر تباعًا عن المركز.

---

4 العرب: من مرج دابق إلى سايكس - بيكو 1516 - 1916: تحولات السلطة والمجتمع.

- مزيدًا من تعميق الرؤية والاطلاع على ما يقوم به المؤرخون العرب في جامعاتهم وأماكن وجودهم، وممارسة النقد المتبادل عبر النقاش.
- تطوير البحث في حقول التاريخ العربي من خلال إخضاع أوراق المؤتمر للتحكيم والتوجيه.
- تحويل المؤتمر إلى مؤسسة علمية في البحث التاريخي تجمع وتؤطر المؤرخين العرب في لقاءات سنوية، وتنشر أبحاثهم في مؤلفات مشتركة لتكون مراجع في موضوعات متخصصة.

21- أنتم من المؤسسين لمجلة أسطور، كيف تنظرون إلى هذا المشروع؟

الحقيقة أنني اقترحت فقط اسم **أسطور** للمجلة التاريخية وكان قد اقترح فكرتها ومشروعها في الأساس الدكتور عزمي بشارة، كما أنني قدّمت بعض الأفكار في بيانها الأول، ومن ذلك شرح معنى "أسطور" الذي يعني الكتاب والسطر كما يرد ذلك في لسان العرب، ولعلّ في ذلك دعوة لاستعادة الأصل في ما قبل استخدام مفردة التاريخ، ولكن أيضًا لإعطائها حداثة في التوجه والإعداد والتأليف والتحرير. وهي مهمات يقوم بها فريق من الزملاء بجدارة ونجاح، وفي طليعتهم نائب رئيس التحرير الصديق الدكتور عبد الرحيم بنحادة. ولهذا أعتبر أنّ مشروع أسطور، هو مشروع يستكمل مشروع المؤتمر، بل إنّ المشروعين هما رافدان لنهج من البحث التاريخي والمقالة التاريخية نتمنى أن يكبر ويغزر ويصب في المشروع النهضوي العربي الذي يعمل من أجله معهد الدوحة والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.



مجلة "أسطور" للدراسات التاريخية

مجلّة **أسطور** للدراسات التاريخية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2473). وقد صدر عددها الأول في كانون الثاني/ يناير 2015، وهي دورية نصف سنوية محكّمة تصدر مرّةً واحدةً كلّ ستة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية متخصصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تُشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالمحكمين في مختلف أنواع الاختصاصات.

يَستوحي اسم المجلة المشتق من لغة العرب ومصطلحاتهم إيحاءات العلاقة بين الدلالة اللغوية العربية والقرآنية للجذر "س. ط. ر" وكلمتي Historia وIstoreing من أصول يونانية اللتين انبثق منهما علم التاريخ بصيغة History وHistoire. وتعتمد المجلة اسم "أسطور" بالمعنى الاصطلاحي الحديث لتأسيس "تاريخ عربي جديد" يتواصل مع الإنجازات العربية الأولى ولا يقطع معها، بل يجدّدها ويطوّرها ويؤسّس إبداعات جديدة.

تعتمد مجلة **أسطور** في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة وفق ما يلي:

- **أولًا**، أن يكون البحث أصيلًا مُعدًّا للمجلة حصرًا، وألّا يكون قد نُشر جزئيًا أو كليًا، أو نُشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قُدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو إلى أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا**، أن تُرفق مع البحث السيرة العلمية للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا**، يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز للباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها وآخر إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 250 - 300 كلمة، والكلمات المفتاحيّة (Key Words) بعد الملخص، ويُقدّم الملخص في جمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرائق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث.

3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهمّيتها، والمراجعة النقديّة لما سبق أن كُتب في الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضيّة البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيميّ وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجيّة البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيلًا بقائمة ببيليوغرافية في آخره تتضمن أهمّ المراجع التي استند إليها الباحث، إضافةً إلى المراجع الأساسية التي استفاد منها ولم يُشر إليها في الهوامش. وتُذكر في القائمة بيانات الأبحاث بلغتها الأصلية؛ أي باللغة الأجنبية في حال العودة إلى مصادر بلغة أجنبية.

4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفق نظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (انظر: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).

5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلا على نحوٍ استثنائي، وبعد إعدادها من جديد للنشر في المجلة من جهة الباحث، وفي هذه الحالة يجب على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافيةً عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.

6. أن يكون البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.

7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800 - 3000 كلمة. ويجب أن يكون هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

8. تهتم المجلة بنشر وثائق أصيلة من أرشيفات مختلفة أو نصوص مخطوطات. ويشترط في نشر الوثيقة أو النص المخطوط الالتزام بالمعايير المعمول بها في تحقيق ونشر النصوص، ويصحب النص المنشور بصورة الوثيقة أو صورة من الصفحة الأولى من النص، إضافة إلى معلومات تعريفية بالنص ومكان حفظه.

9. تُفرد المجلة بابًا خاصًا لمناقشات متعلّقة بفكرة أو نظرية أو قضية مُثارة في مجال علم التاريخ، من دون أن يتجاوز عدد الكلمات المناقشة فيها 2800 - 3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

10. يراوح عدد كلمات البحث بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، والقائمة البيبليوغرافية وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها أيضًا، بين 6000 - 8000 كلمة. وللمجلة أن تنشر بحسب تقديراتها وعلى نحوٍ استثنائيّ بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات.

11. في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استُغلت بها في الأصل بحسب برنامجي إكسل (Excel) أو وورد (Word)، ولا تقبل الأشكال والرسوم والجداول التي تُرسل في شكل صور.

❁ **رابعًا،** يخضع كلّ بحث لتحكيم سرّي تامّ، يقوم به محكّمان متخصّصان تخصّصًا دقيقًا بموضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أُنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة المحكّمين- القراء في المركز. وفي حال تباين تقارير المحكّمين، يُحال البحث على محكّم مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة بموافاة الباحث بقرارها الأخير النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محدّدة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون ستة أشهر من استلام البحث.

❁ **خامسًا،** تلتزم المجلة بميثاق أخلاقي يشتمل على احترام الخصوصية والسرية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المُحال عليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والمحكّمين وفريق التحرير (الملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر الأبحاث لمقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.

2. لا تُدفع مكافآت ماليّة عن الموادّ من البحوث والدراسات والمقالات التي يتمّ نشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلميّة في العالم، كما لا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

the submitting author must include an image of that manuscript (or of its first page), as well as some explanatory details about the nature of the manuscript and the location in which it is archived.

9. *Ostour* carries a special section devoted to essays that address a point of contemporary, theoretical debate within the historical sciences. Such essays are between 2,800 and 3,000 words in length, and are subject to all of the same guidelines as regular research papers which apply.

10. Research papers submitted to *Ostour* must be between 6,000 and 8,000 words in length, not inclusive of bibliographies, footnotes and appendixes. The editorial board of *Ostour* reserves the right to publish articles of greater length, in exceptional circumstances where it deems this is merited.

11. All charts and tables must be submitted in a format compatible with Microsoft Office (specifically Word or Excel), making it possible for the data to be accessed. Submissions will not be accepted if any accompany graphs or charts are included purely as image files (such as JPEGs, GIFs, etc.).

- The peer review process for *Ostour* and for all journals published by the Arab Center for Research and Policy Studies is treated with the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in terms of a submitted paper's value, it is referred to a third reviewer. The editors undertake to notify all authors of a decision either to publish, to publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

- *Ostour* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors. For a complete description of the ethical guidelines which adopted by *Ostour*, please see Appendix II.

1. The order of publication of submitted articles follows a set of purely technical determinants, and has no relation to the academic standing of the submitting author.

2. In keeping with global norms in the academic publishing industry, *Ostour* neither accepts payment in return for publishing an article nor does it offer payment to authors whose papers are published in the journal.



2. An abstract, ranging between 250 and 300 words in length, in both Arabic and English versions as well as a list of keywords. The abstract must explicitly detail the problematic that the research tackles, the methodologies used to cover it and the main conclusions which the author presents.

3. A clear exposition of the research problematic, the main aims of the paper and the importance of the results must be included. In addition, papers published in *Ostour* must include a critical review of the literature previously published on the topic. The hypothesis as well as the conceptual framework of the author and an analysis of the answers must all be presented. In addition, any research papers submitted for consideration must include a complete bibliography inclusive of all references, regardless of whether or not these appear in the footnotes. References must be maintained in the original language in which the source was written.

4. Authors must follow the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy. See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals.

5. Doctoral theses and other student projects are only published as part of the journal in exceptional circumstances. In such exceptional circumstances, the editorial board will require exhaustive information about the way in which the thesis in question was examined, and institutional correspondence information of those responsible for it.

6. All works must fall within the broad scope of *Ostour*.

7. Book reviews will be considered for submission to the journal provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic discipline and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language. Book reviews are subject to the same standards of rigorous scrutiny which apply to research papers. Book reviews must be between 2,800 and 3,000 words in length. Book reviews/critiques are only accepted for titles published within the three years leading up to the submission.

8. *Ostour* carries a special section devoted to the examination of original documents, primary sources and manuscripts which are relevant to the journal's scope of interest. To the extent possible, publication of manuscripts/original documents follows the same standards and guidelines as research articles submitted to the paper. Before the publication of a text related to a manuscript can be considered,

Ostour: the Arab Journal for Historical Studies

Ostour is a peer-reviewed academic journal focused on the academic study of history (ISSN: 2305-2473). The first edition of this bi-annual journal was published by the Arab Center for Research and Policy Studies in January, 2015. *Ostour* is overseen by a specialist academic editorial board and an active international advisory board. Publication in *Ostour* and relations between authors and the editorial staff are all governed by a strict code of ethics. Review of submitted journal articles is overseen by a carefully selected list of approved reviewers who cover a broad range of academic specialisms and is governed by an internal set of by-laws.

The name of the journal draws on the archaic Arabic root *s-t-r* and also echoes, if only phonetically, the Greek and Latin *historia* and *Istorein* which have their contemporary cognates in today's *history*. In a similar fashion, *Ostour* seeks to establish a "new Arabic history", one which is rooted in an older tradition of Arabic historical writing and also builds to renew it.

In line with academic titles from across the globe, and in keeping with the standards set by the Arab Center for Research and Policy Studies across all of its journals, publication in *Ostour* follows a set of clear guidelines and procedures. Specifically, these include:

- Only original work which is drafted exclusively for publication within the journal will be accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Ostour*, except as part of an approved translation. Similarly, work which was previously presented at academic conferences will not be accepted for publication in the journal, with the exception of conferences hosted by the ACRPS.
- Submissions must be accompanied by the author's curriculum vitae (CV), in both Arabic and English versions.
- All submissions must include the following elements:

1. A title in both Arabic and English, as well as the author's correspondence information and institutional affiliation.

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطّبعة (مكان النّشر: النّاشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة؛ كما يلي:

نبيل عليّ، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.

كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، حيدر حاج إسماعيل (مترجم) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 116. (ما لم يكن يوجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يتمّ استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيويولوجيا**، ص 116).

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي: ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، حيدر حاج إسماعيل (مترجم)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة "وآخرون". مثال: السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109. ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالآتي: ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

الدوريات

اسم المؤلّف، "عنوان الدّراسة أو المقالة"، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال: محمد حسن، "الأمن القوميّ العربيّ"، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب: حسن، محمد. "الأمن القوميّ العربي"، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 120 - 135.

مقالات الجرائد

لا تُذكر إلّا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

مثال: إيان بلاك، "الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق"، **الغارديان**، 17/2/2009.

المنشورات الإلكترونية

اسم الكاتب (إن وجد)، "عنوان المقال أو التقرير"، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وجد)، شوهد في: 9/ 8/ 2016، في: http://www.... مثال:

كريستوفر هِل، "السياسة الخارجية الأميركية على طريقة ترامب"، الجزيرة نت، 7/ 8/ 2016، شوهد في 9/ 8/ 2016، في: http://bit.ly/2aOCz9M

في حال وجود سلسلة تنشر على الموقع الإلكتروني، تُكتب بخط سميك (مثال: **تقدير موقف** أو **تقييم حالة** أو **تحليل سياسات** أو **دراسات**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ...).

إذا جرى الاقتباس عن كتاب أو تقرير أكاديمي أو دولي أو عن مجلة دورية تنشر على الإنترنت، تُذكر بيانات النشر حسب نوع الإصدار (كتاب، مجلة، تقرير)، ولكن يُضاف الرابط الإلكتروني بعد البيانات المعتادة لنشر تلك الإصدارات مع ضرورة ذكر رقم الصفحة التي جرى الاقتباس منها.

يتعين ذكر الرابط كاملًا بحيث يوصل القارئ إلى الصفحة الإلكترونية التي جرى الاقتباس منها مباشرة وليس إلى العنوان العام للموقع.

يتعيّن اختصار الرابط الإلكتروني من خلال "مُختصِر الروابط الإلكترونية" (e.g. Bitly or Goo.gl Shortener).

ملاحظة: في الهوامش وقائمة المراجع العربيّة، ينبغي أن يكون عنوان الكتاب أو المجلّة بالخطّ العريض. أمّا إن كان بلغة أجنبية، فينبغي أن يُكتب بخطّ مائلٍ.



Corresponding Bibliographical Entry: Springborg, Robert. "State-Society Relations in Egypt: The Debate Over Owner-Tenant Relations," *Middle East Journal*, vol. 45, no. 2 (Spring 1991), pp. 232 - 249.

Newspaper articles

Newspaper articles should be cited only in the footnotes (not in the Bibliography). As an example:

Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

Electronic Resources

Author's name (if available), "The electronic resource's title," The website name, Date of publication (if available), accessed on d/m/y, at: shortened URL. As an example:

"Sovereign Wealth Fund Rankings 2015," Sovereign Wealth Fund Institute, accessed on 9/8/2016, at: http://bit.ly/1sQqBfr



Footnotes and Bibliography

Books

Author's name, *Title of the book in italics* (Place of Publication: Publisher, Year of Publication), page number. As an example:

Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99 - 100.

Successive footnotes would be in the form: Pollan, p. 3.

If there is more than one reference by the same author, we use a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 3.

The corresponding bibliographical entry: Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

Books written by four or more authors should follow the same rules as above, but only the first author is named, followed by "et al.". As an example: Dana Barnes et al., *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 142.

In successive footnotes: Barnes et al., p. 142.

The corresponding bibliographical entry: Barnes, Dana et al. *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Periodicals

Author's name, "Title of the article," *Name of Journal in italics*, volume number, issue number, page number. As an example:

Robert Springborg, "State-Society Relations in Egypt: The Debate Over Owner-Tenant Relations," *Middle East Journal*, vol. 45, no. 2 (Spring 1991), p. 247.

أخلاقيات النشر في مجلات المركز العربي

- تعتمد مجلات المركز قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والمحكّمين على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على محكّمَين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين المحكّمين، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
- تعتمد مجلات المركز محّكمِين موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
- تعتمد مجلات المركز تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
- لا يجوز للمحرّرين والمحكّمين، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال التحكيم قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
- تقدّم المجلة في ضوء تقارير المحكمين خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
- تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير التحكيم، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
- تلتزم مجلات المركز بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
- احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب.
- احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
- تتقيد المجلات بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.

- النسخة النهائية للبحث والتعديلات: تعرض المجلة النسخة المحررة شبه النهائية من البحث بصيغة PDF على الباحث قبل النشر. وفي هذه المرحلة، لا تُقبل أيّ تعديلات مهمّة أو إضافات على البحث، إلّا ما كان من تصحيحاتٍ أو تصويبات أو تعديلات طفيفة؛ وذلك ضمن أمدٍ زمني وجيز جدًا تُحدّده رسالة المجلة إلى الباحث.
- **حقوق الملكية الفكرية**: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كليًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
- تتقيد مجلات المركز في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
- **المجانية**: تلتزم مجلّات المركز العربي بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.

11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language, without an explicit written authorization from the ACRPS.

12. *Ostour*'s editorial board fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will not proceed before obtaining the authorization from the journal in question.

13. *Ostour* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.



Ethical Guidelines for ACRPS Periodicals

1. The *Ostour* editorial board maintains confidentiality and adheres to objectivity in the peer reviewing process. It adopts an anonymized peer review process, where the editorial board selects the appropriate reviewer to assess paper's suitability for publication, according to specific criteria. In case of a conflict between the reviewers regarding the publication assessment, a third reviewer will be selected.
2. *Ostour* relies on a pool of experienced peer reviewers who are up to date with the latest developments in their field.
3. *Ostour* adopts a rigorous internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge (Editor-in-Chief or those standing in for the editor), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes must be kept confidential and cannot be used for personal gain.
5. When needed, based on the reviewer report, the editorial board may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. *Ostour*'s editors commit to informing authors of the acceptance or otherwise of their manuscripts, based on the reviewers' report, or to notify authors in case of rejection, specifying the reasons for rejection.
7. The journal is committed to providing quality professional copy editing, proof reading and online publishing service.
8. Fairness: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and scientific merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflict of interests: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which they have conflicts of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.

مجموعة مؤلفين

100عام على الحرب العالمية الأولى - مقاربات عربية

المجلد الأول - الأسباب والسياقات والتداعيات





صـدر حديثًا عـن المركز العربي للأبحاث ودراسـة السياسـات (575 صفحـة من القطع المتوسـط) كتاب **100 عام على الحرب العالمية الأولى – مقاربات عربية** في مجلده الأول الأسباب والسـياقات والتداعيـات. وهو كتـاب يقدّم إجابـاتٍ عدة عن أسـئلة: "كيف نُؤرخ لحدثٍ كبير ترك بصماته وآثاره السياسـية والاجتماعيـة والاقتصادية والثقافيـة في المنطقة العربية منـذ قرن، ولمّا تزلْ، هو الحرب العالمية الأولى؟ فماذا أرّخت هـذه النخبة؟ وكيف؟". سـاق هذه الأسـئلة مؤرخـون عربٌ، جمعهـم المركز في بيروت في الفـترة الواقعة بين 20 و22 شـباط / فبراير، في مؤتمرٍ تحـت العنوان نفسـه: "مئة عام على الحرب العالمية الأولى - مقاربات عربية".

في هذا المجلد الأول 15 دراسـة أو مقاربة أو محاولة للإجابة عن الأسـئلة المطروحـة، تنطلق من منطلقـات مختلفة تبحث في الخلفيـات والخلافات الأوروبية المسـببة لهـذه الحرب، خصوصًا على النفط العربي وسكك الحديد وأهمية المنطقة العربيـة الجيوسـتراتيجية، مـع تركيـز بعض الدراسـات على الـدور الاسـتعماري الأوروبي ومقاومتـه مـن المجتمعـات العربيـة، انتُقيت من المشرق والمغـرب لتعكس وجهات نظر هـي في الأصـل تعبير عن هموم معرفية: همّ معرفة المكان وخصوصيتـه. كمنت خصوصية المكان آنذاك في حالة التجاذب وطبيعتها بين القطب العثماني (الخلافة الإسـلامية) والقطب الأوروبي (احتلال أو مشروع احتلال).

دعوة للكتابة

تدعو دورية **أُسطور** الأكاديميين والباحثين وسائر الكتّاب المهتمين بالبحث التاريخي -المنفتح عن منهجيات العلوم الأخرى ومقارباتها بما فيها مقاربات العلوم الدقيقة- إلى الكتابة في صفحاتها. تقبل الدورية الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية، وتفتح صفحاتها أيضًا لمراجعات الكتب ونشر النصوص والوثائق الدفينة. تخضع كل المواد التي تصل إلى **أُسطور** لتحكيم أكاديميين متخصّصين. ولذلك تتوخّى الدورية التزام المعايير الدوليّة المتعارف عليها. ويضمن هذا الالتزام تراكمًا علميًا جادًا وجودة المادة التي تصل إلى القراء. تهدف هذه الدورية إلى أن تكون طيّعة الفهم لدى المتخصّصين وغير المتخصّصين من القراء من دون التضحيةِ برصانة المضمون.

ترسل كل الأوراق الموجهة إلى النشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
ostour@dohainstitute.org

قسيمة الاشتراك

OSTOUR أُسطور

الاسم ....

العنوان البريدي ....

البريد الإلكتروني ....

عدد النسخ المطلوبة ....

طريقة الدفع ☐ تحويل بنكي ☐ شيك لأمر المركز



Invitation to Submit Papers

The editors of *Ostour* invite scholars from across all the disciplines and specializations of history to submit papers for consideration in future editions of the journal. *Ostour* publishes in Arabic across all fields of history. The journal also carries critical, incisive essays and book reviews as well as primary source materials. All submitted manuscripts will be subject to the same rigorous peer review process. The journal aims to advance historical knowledge and understanding for diverse audiences of professional historians and non-specialists alike while continuing to uphold its high academic standards.

All manuscripts submitted for publication should be addressed to the Editor-in-Chief by email to:
ostour@dohainstitute.org

الاشتراكات السنوية

(عددان في السنة بما في ذلك أجور البريد المسجل)

للأفراد:

20 دولارًا في لبنان.
30 دولارًا في الدول العربية والأفريقيّة.
50 دولارًا في أوروبا.
60 دولارًا في القارة الأميركية.

للمؤسسات:

30 دولارًا في لبنان.
40 دولارًا في الدول العربية والأفريقيّة.
60 دولارًا في أوروبا.
80 دولارًا في القارة الأميركية.

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي 174 - مار مارون
ص.ب: 4965-11 رياض الصلح 2180 1107 بيروت - لبنان
هاتف: 9/8/991837 1 961+
فاكس: 991839 1 961+
بريد إلكتروني: distribution@dohainstitute.org

عنوان التحويل البنكي:

Beneficiary: ARAB CENTER FOR RESEARCH AND POLICY STUDIES
Bank: SOCIETE GENERALE DE BANQUE AU LIBAN SAL
Branch: MAZRAA - AL MAMA STREET - SGBL BLDG.
BEIRUT - LEBANON
Swift: SGLILBBX
IBAN: LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023
Account No.: 011 004 369 666504 023